

OPERE FILOSOFICHE

DI

F. S. FÉNELON

Versione italiana dal francese

TRATTATO DELL'ESISTENZA DI DIO
LETTERE SU DIVERSI OGGETTI DI METAFISICA
E DI RELIGIONE
CONFUTAZIONE DEL SISTEMA DI MALEBRANCHE
SULLA NATURA E LA GRAZIA



NAPOLI
DALLA TIPOGRAFIA DI G. PALMA

1859.

OPERE FILOSOFICHE

DI

F. S. FÉNELON

OPERE FILOSOFICHE

DI

F. S. FÉNÉLON

VERSIONE ITALIANA DAL FRANCESE

TRATTATO DELL' ESISTENZA DI DIO
LETTERE SU DIVERSI OGGETTI DI METAFISICA E DI RELIGIONE
CONFUTAZIONE DEL SISTEMA DI MALEBRANCHE SULLA NATURA E LA GRAZIA





NAPOLI
DALLA TIPOGRAFIA DI G. PALMA.
1859



SULLA VITA E SULLE OPERE

DI

FRANCESCO DE SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNÉLON

1° BREVI CENNI BIOGRAFICI

Francesco de Salignac de La Mothe Fénélon nacque nel castello di Fénélon, il 6 agosto 1651, da una casa antica e distinta nello Stato e nella Chiesa. Inclinazioni felici, un naturale docile, congiunto ad una grande vivacità di spirito, furono i presagi delle sue virtù e de' suoi talenti. Sotto gli occhi di un padre virtuoso fece con altrettanto di successo quanto con rapidità i suoi studii letterarii; e dall' infanzia, nutrito dell' antichità classica, elevato nella solitudine tra' modelli degli scrittori greci e latini, il suo gusto nobile e delicato si manifestò nello stesso tempo che il suo felice ingegno. Chiamato a Parigi da suo zio, il marchese Fénélon, luogotenente generale delle armate del Re, uomo di un valore poco comune, di uno spirito ornato e di una pietà esemplare, per compire i suoi studii filosofici e principiare il corso di teologia necessario per la sua vocazione nascente.

Dell' età di 19 anni predicò con grandissimo applauso riportando i suffragii di tutti. Questo splendore di una riputazione prematura allarmò il marchese di Fénélon, che, per sottrarre il giovine apostolo alle seduzioni del

mondo e della gloria, lo fece entrare nel seminario di San Sulpicio. In questa ritirata, *Fénélon* si penetrò dello spirito evangelico, e meritò l'amicizia di un uomo virtuoso, Tronson, superiore del prefato seminario. A 24 anni entrò negli ordini sacri ed esercitò le funzioni le più penose del ministero nella parrocchia di S. Sulpicio. Allora fu che il suo fervore religioso gl' inspirò il disegno di consecrarsi alle missioni del Canadà. Attraversato in questo progetto da' timori della sua famiglia e dalla debolezza del suo temperamento, volse bentosto i suoi sguardi verso le missioni di Levante, verso la Grecia, ove il profano ed il sacro, ove *S. Paolo* e *Socrate*, ove la Chiesa di Corinto, il Partenone, il Parnaso, richiamavano la sua imaginazione poetica e religiosa. Svanito anche questo progetto, Harlay, arcivescovo di Parigi, gli confidò tre anni dopo la direzione delle Nuove cattoliche. In questo posto fece i primi saggi del talento di piacere, d' instruire e di persuadere. Questo impiego lo preparò alla composizione della prima opera il Trattato *de l' Education des Filles*, capo-lavoro di delicatezza e di ragione. Questa opera era destinata alla duchessa di Beauvilliers, madre pietosa e saggia di una numerosa famiglia. *Fénélon*, in questa modesta oscurità del suo ministero, manteneva digià coi duchi di Beauvilliers e di Chevreuse un'amicizia virtuosa che fu eguale sì nel favore che nella disgrazia, alla corte e nell' esiglio.

Aveva trovato nel gran *Bossuet* un attaccamento che doveva esser meno durevole. Ammesso nella familiarità di questo grande oratore sacro, sommo teologo e filosofo, studiava il suo prodigioso ingegno e la sua vita. L'esempio di *Bossuet*, tutto consecrato all' apologia, alla difesa della religione, si esercitava nelle controversie coi protestanti, e nella loro conversione, inspirò senza fallo a *Fénélon* il Trattato *du Ministere des Pasteurs*, opera nella quale combatte gli eretici con più di moderazione che

non faceva il suo illustre modello. Il soggetto, il merito di questa opera ed il suffragio onnipossente di *Bossuet*, indussero Luigi XIV a nominarlo capo di una missione nuova nel Poitou. *Fénélon,* qual angelo di pace accettò con zelo e qual novello apostolo, ributtando la coadiuvazione di qualunque mezzo coattivo, ridusse i traviati con una eloquenza convincente e calorosa, con modi dolci e tutto carità ed amorevolezza ad imitazione di quei santi uomini che convertivano gl' idolatri al cristianesmo.

Il felice successo ottenuto nella sua santa missione gli fece raccogliere nel 1689 il frutto delle sue fatiche; il re gli confidò l' educazione de' suoi nipoti i duchi di Bourgogne (delfino), d'Anjou e di Berri. Una siffatta scelta venne sì generalmente applaudita, che l' Accademia d' Angers la propose per obietto di premio che veniva aggiudicato ciascun anno. Se Filippo il macedone si felicitava di essergli nato Alessandro mentre viveva il grande *Aristotile* al quale poteva confidare l'educazione del suo reale rampollo, tanto più doveva andare orgoglioso Luigi XIV di dare a' suoi nipoti un tanto precettore quale era *Fénélon*, che oltre di essere sommo nelle cose filosofiche e civili era un modello di virtù cristiana.

Il favore di madama Maintenon molto contribuì a siffatta scelta. Beauvilliers nominato governatore, scelse e fece aggradire al re, *Fénélon* per precettore. Questi virtuosi amici, secondati dalle cure di alcuni uomini degni d' imitarli, cominciarono la nobile impresa di formare un re, che alle arti di ben regnare unisse tutte le virtù cristiane e civili. *Fénélon*, dice uno storico, divenne l' uomo alla moda ed il santo della corte. Semplice col duca di Bourgogne, sublime con *Bossuet*, brillante coi cortegiani, era desiderato da per tutto. Il duca di Bourgogne divenne, sotto un tal maestro, modello compito di scienza civile e cristiana, tutto ciò che si volle. *Fénélon* ornò il suo spirito, formò il suo cuore, e gl' inspirò sentimenti tali

da formarne un re da essere le delizie della Francia. Vi avea in esso dell'apostolo e del gran signore. L' imaginazione e il poderoso suo ingegno si appalesavano in tutto il suo conversare; e la più elegante urbanità abbelliva e faceva perdonare l' ascendenza del suo brillante ingegno.

Passò cinque anni nel posto eminente di precettore del delfino, senza domandare, senza ricevere alcuna grazia. Luigi XIV, che sapeva ricompensare nobilmente e con iscelta, volle riparare questo oblio, e nominò nel 1694 *Fénélon*, all'arcivescovato di Cambrai. Ringraziando il re, gli rappresentò (dice madama di *Sévigné*) « che non poteva riguardare come una ricompensa, una grazia che l'allontanava dal duca di Bourgogne ». Non accettò che a condizione che impiegherebbe soltanto tre mesi pe' principi, ed il resto dell' anno pe' suoi diocesani. Rimise, nello stesso tempo, la sua abbadia di S. Valery, ed il suo piccolo priorato; persuaso che non poteva possedere alcun beneficio col suo arcivescovato.

La sua superiorità personale eccitava molto più di ammirazione che un piccol numero di opere uscite dalla sua penna. Sotto questo aspetto venne lodato nell' epoca della sua ricezione all' Accademia; e poco tempo dopo *La Bruyére* lo dipinse sotto gli stessi tratti, riconoscibili per tutt' i contemporanei. « Si sente, dic' egli, la forza e l' ascendente di queste raro spirito, sia che predica di genio e senza preparazione, sia che pronuncia un discorso studiato e oratorio, sia che spiega i suoi pensieri nella conversazione; sempre padrone dell' orecchio e del cuore di quelli che l'ascoltano, non permette loro d' invidiare nè tanto di elevazione, nè tanto di facoltà, di delicatezza, di politezza ». Questa ascendenza di virtù, di grazia e di ingegno, che eccitava nel cuore degli amici di *Fénélon* una tenerezza mista di entusiasmo, e che avea sedotta madama di Maintenon, malgrado la sua diffidenza e la sua riservatezza mancò contro le prevenzioni di Luigi XIV.

Questo principe stimava senza dubbio l' uomo al quale affidava l'educazione di suo nipote, ma non ebbe mai gusto per esso.

Nel mezzo dell'alto favore di cui godeva si formava una tempesta contro *Fénélon*, che avrebbe potuto macchiare una riputazione meno inviolabile della sua. Da molto tempo, che il movimento della sua anima lo portava ad una divozione viva e spirituale, ove aveva creduto ravvisare una parte de'suoi principii nella bocca di una donna pietosa ma esaltata, che godeva di molta persuasione e di talenti, poichè spiegò una influenza straordinaria sopra molti spiriti superiori. Madama *Guyon*, scrivendo e dogmatizzando sulla *grazia* e sul *puro amore*, da prima perseguitata ed arrestata, bentosto ammessa nella società particolare del duca di Beauvilliers, accolta da madama de Maintenon, autorizzata a diffondere la sua dottrina in S. Gyr, poi divenuta sospetta a *Bossuet*, arrestata di nuovo, interrogata, condannata, fu il pretesto della disgrazia di *Fénélon*. Il *Bossuet* che non amava le sottigliezze mistiche, i raffinamenti dell' amore divino, di cui era vaga la imaginazione viva e tenera di *Fénélon*, digià suo discepolo ed allora suo rivale, volle che uniti insieme condannassero madama Guyon, e sottoscrivesse alle sue *Istruzioni Pastorali*. *Fénélon* non volle sacrificare nè i suoi sentimenti, nè la sua amica. L'annoverava nel numero di quei mistici che, portando il mistero della fede in una coscienza pura, hanno più peccato ne' termini che nella cosa, per quanto savii nelle vie interiori per tanto incapaci di istruirne gli altri coll'esattezza e la precisione che esige la teologia.

Credè rettificare tutto ciò che gli si addebitava, pubblicando l' *Explication des Maximes des Saints*, 1697 in 12°. Vi si vedeva, dice uno storico, un uomo che temeva egualmente di essere accusato di seguire *Molinos*, e di abbandonare *S. Teresa*; ora dando troppo alla carità, ora

non dando abbastanza alla speranza. *Bossuet*, che ravvisò nel libro di *Fénélon* alcune correlazioni con asserzioni digià condannate per la proscrizione del *quietismo*, si elevò contro questa opera con veemenza. I nomi di *Montano* e di *Priscilio*, dati a *Fénélon* ed alla sua amica, sembrarono indegni della moderazione di un vescovo. «*Bossuet*. ha detto uno ingegnoso scrittore, ebbe ragione di un modo inurbano, e *Fénélon* mise della dolcezza anche nei suoi torti ». Abili teologi han creduto che in siffatta disputa, del pari che in molte altre, vi erano supposizioni che non esistevano nella realtà; che nell'amore di Dio si supponeva ora delle astrazioni, delle considerazioni precisive o negative, del pari inutili che faticanti; ora dei motivi d' interesse, delle speranze esplicite e formali, egualmente incognite al vero amore, che prende ed abbraccia intimamente il suo obietto, senza tanto di ragionamento e di calcolo. Che che ne sia, uno storico istruitissimo del fondo della quistione, riferisce un aneddoto che serve molto a far conoscere *Fénélon* « Si consigliò a *Fénélon* di far diversione, attaccando a Roma i sentimenti ed i libri di *Bossuet*, accusandoli di distruggere la carità per istabilire la speranza». Ma il pio arcivescovo non volle usare di recriminazione contro un fratello; e siccome veniva esortato a star in guardia contro gli artificii degli uomini, che l'esperienza gli avea sì bene istruito a conoscere, fece questa bella risposta, *Moriamur in semplicitate nostra*. Erano alle prese due ingegni poderosi, due sommi filosofi e teologi, i due splendori della Chiesa gallicana. *Fénélon* cercò difendersi come doveva, e scrivere molto per ispiegarsi esso stesso.

Fénélon sottopose il suo libro al giudizio della S. Sede. *Bossuet* proponeva una conferenza alla quale *Fénélon* si ricusò, preferendo di difendere il suo libro al tribunale di Roma. Fu allora che gli venne ingiunto di abbandonare la corte e di ritirarsi nella sua diocesi. Questa nuo-

va eccitò nell' anima del duca di Bourgogne un dolore che fa l'elogio di questo giovine principe. La cabala aveva voluto profittare della caduta di *Fénélon* per rovesciare il duca di Beauvillers ; fu salvo a forza di virtù : e il suo attaccamento alla causa di un amico disgraziato, interessò la generosità di Luigi XIV. Malgrado la manifesta volontà di questo principe, la Corte di Roma esitava a condannare un arcivescovo tanto illustre quale era *Fénélon*. Una siffatta lentezza e ripugnanza che tanto onorano il papa Innocenzio XII, diedero corso al talento dell' accusatore e dell'accusato; e durante che i giudici ponderavano, gli scritti degli avversari si succedettero con una prodigiosa rapidità. La lotta cangiò di obbietto. Dopo aver esaurito il dogma *Bossuet* si rigettò su'fatti; e la *Relation du Quiétisme*, spiritualmente e acutamente scritta, sembrava destinata a portare sino a *Fénélon* una parte del ridicolo inseparabile da madama Guyon. L' abbate *Bossuet* nipote, portava più lungi le incolpazioni personali; e raccogliendo le più odiose vociferazioni, cercava macchiare la purità di *Fénélon*. La semplicità della sua virtù ottenne il trionfo il più lusinghiero ed il più dolce in una occasione che dovea essere ben cara al suo cuore. I suoi nemici (perchè nonostante la candidezza e la bontà verso tutti *Fénélon* ebbe de'nemici invidiosi della sua gloria), ebbero la detestabile macchinazione di metter presso di lui un ecclesiastico d' illustre nascita, ch' egli credeva non essere che il suo gran vicario, mentre era il suo spione. Quest'uomo, che aveva addossato l' incarico di un sì vile e sì disonorevole mestiere, dopo di avere per molto tempo osservato la purità dei costumi e l' anima candida del santo ministro, compunto il cuore di quella religione che ha tutto il potere sopra le anime ben nate, si buttò ai piedi di *Fénélon* struggendosi in lagrime, confessò l' uffizio indegno che gli avevano fatto assumere, e si punì da sè stesso col ritirarsi nella solitudine onde implorare dal misericordioso Iddio il perdono del suo operare.

Nonostante che l' immortale Innocenzio II considerava l' agitata controversia di poco conto , pur tutta volta siccome poteva degenerare in un misticismo pericoloso , la condannò (misticismo condannato dalla Chiesa nel XII°, XVI° e XVII° secolo), condanna mitigata nella forma e nell' espressioni. La lunga e gloriosa resistenza dell' arcivescovo di Cambrai aveva ancora inasprito il risentimento di Luigi XIV , ciò che rendeva la sua disgrazia di corte più irrevocabile che mai. Il breve per lungo tempo differito , dopo molte discussioni fu emanato nel 1699. Il papa Innocenzo XII lo condannò dopo nove mesi di esame: sia che il savio e pietoso prelato non avesse abbastanza distinto i principî dei veri mistici con quelli di *Molinos*; sia che nelle materie astratte, nascoste nell'intimità dell'animo e delle vie secrete di Dio, ed allora difficili a trattare senza oscurità e senza equivoci, non abbia messo quella esattezza teologica, quella precisione d'idee e di linguaggio, che richiede la conservazione della fede e della morale cristiana. Il papa era stato meno scandalizzato delle dottrine mistiche contenute nelle *Massime*, quanto del calore esagerato dei suoi avversarii. Il santo padre scrisse ad alcuni prelati: *Peccavit excessu amoris divini; sed vos peccastis defectu amoris proximi*. Fénélon, qual sacerdote ubbidientissimo, si sottomise senza restrizione e senza riserva alla condanna del papa ; non ricorse alla distinzione del fatto e del dritto; non addusse che gli scritti pubblicati in sua difesa erano restati, nonostante gli sforzi dei suoi avversarii, immuni da ogni attacco. Fece un *Mandamento contro il suo libro*, e promulgò egli stesso dal pergamo la sua condanna. Per offrire alla sua diocesi un monumento del suo pentimento, fece costruire, per l'esposizione del SS. Sacramento, un *Sole portato da due angeli*, de' quali l'uno metteva sotto i suoi piedi diversi libri eretici , sopra uno dei quali era il titolo del suo, benchè il santo padre non avesse dichiarato alcuna delle sue proposizioni ereticale.

Pure *Bossuet* in tutto questo procedimento non mancò di appuntare molto *fasto* ed *ambiguita*.

Dopo una consimile disfatta, che fu per lui una specie di trionfo, visse nella sua diocesi da degno arcivescovo, da uomo di lettere, da filosofo cristiano. Fu il padre del suo gregge ed il modello del suo clero. La sommissione modesta di *Fénélon*, il suo silenzio, le sue virtù episcopali, e l'ammirazione che ispiravano, non gli avrebbero senza fallo riaperta l' entrata nella corte di Luigi XIV; ma un avvenimento inatteso contribuì ad irritare più che mai il cuore del monarca. Il *Telemaco*, composto alcuni anni innanzi all' epoca del favore di *Fénélon*, venne pubblicato alcuni mesi dopo l' affare del quietismo, per la infedeltà di un domestico incaricato di trascrivere il manoscritto, il quale ne fece una copia per sè stesso. Non se ne stampò dapprima che una parte, sino alla pagina 208 allorchè Luigi XIV, ingiustamente prevenuto contro l' autore, credendo ravvisare nel libro una satira continua del suo governo, ne fece sospendere l'impressione nonostante l'accordato permesso. *Fénélon* passò sempre ai suoi occhi per un bello spirito chimerico, e per un soggetto ingrato. Quest' opera finì di perderlo presso della corte. I maligni ricercarono delle allusioni, e fecero delle applicazioni. Viddero ciò che *Fénélon* non avea mai sognato, madama Montespan in Calipso, madama di Fontages in Eucaride, la duchessa di Bourgogne in Antiope, Louvois in Protesea, il re Giacomo in Idomeneo, Luigi XIV in Sesostri.

Fu sempre caro al duca di Borgogna, ed allorchè questo principe si portò nelle Fiandre nel corso della guerra, visitò il suo evangelico maestro, passando per Cambrai, e nel concedarsi gli disse: *Io so ciò che vi debbo, voi sapete ciò che vi sono.* Si pretende che avrebbe avuto parte al governo se questo principe fosse vissuto, il quale morì nel 1712. Dopo la morte del principe, Luigi XIV fece bruciare tutt' i manoscritti che suo nipote aveva conser-

Fénélon manteneva una corrispondenza estesissima con gli ecclesiastici che lo consultavano, coi suoi amici ed i suoi parenti. Vi si riconosce sempre quell' ingegno felice e facile, al quale tutte le idee sagge e nobili si offrivano naturalmente su tutti gli oggetti. Molte delle sue lettere contengono tutt' i segreti della scienza del mondo, analizzati con la finezza di un uomo di corte, ed espressi nello stile di *La Bruyère*, scrivendo in uno stile inimitabile per la sua facilità e naturalezza. La situazione di Cambrai, sulle frontiere della Francia, attirava presso di *Fénélon* molti stranieri; non l'avvicinavano, non l'abbandonavano, che penetrati di una religiosa ammirazione. Il famoso maresciallo Munich e lo sfortunato Giacomo III (1) apprezzarono l' incantesimo della sua familiare conversazione e l' ascendente della sua profonda sapienza. Era privilegio di *Fénélon* di apparire egualmente ammirevole agli occhi di un prete, di un politico o di un ufficiale, vantaggio in verità più facile a concepire in un' epoca in cui la religione e la morale formavano un legame comune, che riuniva e sottometteva tutto il mondo, prima che la forza fosse divenuta una potenza a parte che basta a sè stessa. Era esente da quello stretto patriottismo che calunnia tutto ciò ch'esiste al di là delle frontiere. La sua anima virtuosa aveva bisogno di estendersi nell'universo, e di cercarvi la felicità degli uomini. « Io amo meglio, diceva egli, la mia famiglia che me stesso ; amo meglio la mia patria che la mia famiglia, ma amo ancora meglio il genere umano che la mia patria ». Ammirevole progressione di sentimenti e di doveri. Questo principio è la *caritas generis humani*, proclamata dalla grande anima di *Cicerone*, massima espressa in un verso di un poeta latino :

(1) Giacomo Stuart, conosciuto nell'armata col nome di Cavaliere di S. Giorgio, e che Luigi XIV, aveva riconosciuto per re d' Inghilterra.

Homo sum, humani nihil a me alienum puto.

Il cristianesimo sanzionava per la bocca di *Fénélon* una massima che la natura ha scolpita nel cuore dell' uomo.

L' umanità di *Fénélon* non si limitava a speculazioni esagerate, a generalità impraticabili, che suppongono l'ignoranza delle particolarità degli affari umani. Aveva veduto, aveva giudicato la corte e gli uomini; conosceva la storia di tutt' i secoli; era dotato di una certa indipendenza di spirito che lo metteva al disopra dei pregiudizii dello stato e della nazione. Coloro che onorano particolarmente *Fénélon* come filosofo, si maraviglieranno forse nel vederlo prender parte a tutte le discussioni ecclesiastiche con altrettanto ardore quanto *Bossuet* istesso. Ma se *Fénélon* non fosse stato innanzi tutto, ciò che doveva essere per coscienza e per istato, vescovo e teologò, meriterebbe meno stima, avrebbe mancato al principale carattere del secolo in cui ha vissuto, il sentimento della beneficenza e dei doveri. Serviva la religione e la patria. *Fénélon* ha caratterizzato egli stesso quella semplicità che lo rendeva sì caro a tutt' i cuori. « La semplicità, diceva egli, è la rettitudine di un' anima che s' interdice ogni ritorno sopra di sè e sulle sue azioni. Questa virtù è diversa dalla sincerità, e la sorpassa. Si veggono molte persone che sono sincere senza essere semplici. Non vogliono passare che per quello che sono, ma temono incessantemente di passare per quel che non sono. L' uomo semplice non affetta nè la virtù, nè la verità istessa: non è mai occupato di sè, sembra aver perduto quel nome di cui si è sì geloso ».

Riferiamo alcuni tratti di quella virtù semplice, umana, e soprattutto indulgente, che l' arcivescovo di Cambrai sapeva ancora meglio praticare che definire. Uno dei suoi Curati si applaudiva in sua presenza di avere abolite le danze dei villici ne' dì festivi. *Signor curato*, gli dice

FÉNÉLON, *non danziamo noi; ma permettiamo a queste povere genti di danzare; perchè impedir loro di dimenticare per un momento quanto sono infelici?* Un incendio avendo distrutta la sua biblioteca esclamò: *Amo meglio che si sieno bruciati i miei libri, che la capanna di una povera famiglia.* Spesso passeggiava solo ed a piedi nei dintorni di Cambrai, e nelle sue visite diocesane, entrava nelle capanne dei villici, si sedeva presso di loro, li sollevava e li consolava. I vecchi che se ne ricordavano dopo la sua morte, ne parlavano col più tenero rispetto: *Ecco*, dicevano essi, *la sedia di legno su cui sedeva tra noi il nostro buono arcivescovo. Non lo vedremo più!* E si struggevano in lacrime. Raccoglieva nel suo palazzo gl'infelici abitanti delle campagne, che la guerra obligava a fuggire dalle loro dimore, li nutriva e li serviva egli stesso a tavola. Vide un giorno un villico che non mangiava, e gliene domandò la cagione. *Ahi! Monsignore*, gli rispose, *io non ho avuto il tempo, fuggendo dalla mia capanna, di menar via una vacca che nutriva la mia famiglia, i nemici se l' avran presa, ed io non ne troverò una così buona. Fénélon*, con la garanzia del suo salvo condotto, andiede con un domestico a trovare la vacca, e la ricondusse egli stesso al villico. Nel disastroso inverno dell'anno 1709 nutrì l'armata francese a sue spese aprendole i suoi granai.

Il suo amore per la virtù era sì tenero, e per così dire si delicato, che non aveva per innocente qualunque leggiera ombra vi si portasse. Biasimava *Moliere* di averla rappresentata nel *Misantropo*, con un' austerità odiosa e ridicola. La critica poteva non esser giusta; ma il motivo che la dettava onora la candidezza della sua anima. Per lo contrario, *Fénélon* gustava molto il *Tartufo*; più amava la virtù ingenua e sincera, più ne detestava la maschera o l'ipocrisia, ed applaudiva coloro che cercavano di smascherare i falsi virtuosi.

Proscrivendo de' principi che gli sembravano troppo

duri,non poteva soffrire che si perseguitassero coloro che li sostenevano. *Siamo a loro riguardo*, diceva egli, *pieni di misericordia e d'indulgenza.* La sua filosofia non è punto quel pedantismo secco ed arido che appassisce il cuore dell'uomo, esagerandogli incessantemente la sua perversità ed i suoi infortunii; ma è la sapienza istessa che, sotto imagini ridenti, insinua dolcemente le sue massime, e persuade facendosi amare.

3° *Fénélon considerato come letterato.*

Tra i grandi scrittori in prosa,che illustrarono il secolo di Luigi XIV, quello che consacrò più ingegno al sistema d'imitazione degli antichi, fu *Fénélon*. Non sarebbe sragionevole annoverarlo tra' poeti di quel tempo : poichè, tranne la versificazione, qual' anima fu più poetica di quella dell'autore del Telemaco? In tutte le sue opere, si ritrova il discepolo dell' antichità, l'imitatore delle bellezze di *Omero*,di *Senofonte*, di *Cicerone*, di *Virgilio*, ec.La sua eloquenza offre l'imagine di un placido fiume, le cui acque non traripano mai dai suoi argini,e che scorre tra i fiori con una calma e dolce maestà.Alcun asprezza non arresta il suo corso; le inversioni che fa sono facili e senza sforzo.Questa bellezza pura e poco animata che *Schlegel* denominava il *bello statuario* era quella che ricercava l' antichità greca; è quella che offre *Fénélon.*

I titoli letterarii di *Fénélon* si completano per i suoi *Dialoghi sula eloquenza*, ove si eleva contro l' affettazione ed il cattivo gusto, che infettavano allora il foro e la tribuna evangelica ; è un processo in regola al bello spirito ed alla ricerca delle espressioni, per meglio assicurare il trionfo della sana e solida eloquenza. L'oratore e massime l'oratore sacro forma l' obbietto principale di questi dialoghi; i precetti più saggi, le regole le più naturali vi si svolgono spontaneamente in una conversazione anima-

ta tra tre interlocutori, dei quali l'uno tiene il posto di *Socrate* guidante i suoi discepoli nel cammino della verità. Si ama a sentire l'autore citare la sua esperienza giornaliera, e mostrare quanto un vivo e copioso improvvisamento prevale in vigore sugli artificii della composizione la più savia ed i miracoli della più felice memoria. La sua *Lettera sulle occupazioni* dell'Accademia Francese (1714), le sue *Lettere a La Motte sopra Omero e sugli antichi* contengono una critica eccellente e feconda. La sua dottrina letteraria, meno precisata, meno tencnica di quella di *Boileau*, è più inspiratrice. Non si limita a negare; stabilisce eloquentemente alcuni larghi principii sullo scopo dell'eloquenza, sull'unità, ch'è la vita di tutte le opere, sui caratteri del bello che debbono riprodurre. In tutti questi scritti respira il buon gusto, e sono inspirati dalle dottrine platoniche, benchè vergati con una facilità rapida ch'era tutta sua propria. Parlando degli antichi classici, diceva, han dipinto con forza e grazia la semplice natura. Han guardato i caratteri, han colto l'armonia; han saputo adoprare a proposito il sentimento e la passione.

Le indicate opere mettono *Fénélon* al primo posto trai critici, e spiegano la semplicità originale dei suoi scritti. Il suo stile ha sempre un carattere riconoscibile di semplicità, di grazia e di dolcezza, sia negli slanci passionati, nel linguaggio eloquentemente mistico dei suoi *Colloquii affettivi*, sia nella gravità delle sue *Direzioni per la coscienza di un re*, sia nella prodigiosa fecondità, nella sottigliezza, nella nobile eleganza della sua *Teologia polemica*, sia in un tuono ad un tempo semplice ed elevato nei suoi trattati filosofici. Questo stile non è mai quello di un uomo che vuole scrivere; è quello di un uomo che possiede la verità, che la esprime, come la sente, dal fondo della sua anima. Uno stile armonico e puro, una ricca locuzione copiosa e facile, una mirabile semplici-

tà, che un penoso lavoro mal potrebbe imitare, formano il pregio delle sue opere.

L' eloquenza di *Fénélon* non aveva, nulla di attraente, nulla di piccante, ma la chiarezza, la dolce morale che vi regnano la rendono oltremodo ammirevole, è eguale, temperata, tenera, párla direttamente al cuore e fa dolce violenza allo spirito. Si sono conservati alcuni suoi sermoni, primo saggio della sua gioventù. La composizione non n' è forte ed accurata, come nei capo-lavori dei grandi oratori del pergamo; ma vi regna un amabile entusiasmo per la religione e la virtù, una imaginazione pronta e vivace, una eleganza naturale, armoniosa, poetica. Sono brillanti abbozzi tracciati da un felice ingegno, che fa pochi sforzi. Il sermone che pronunciò nella cattedrale di Lilla, per la consacrazione dell' arcivescovo di Colonia, è uno de' pezzi più toccanti e più perfetti della eloquenza cristiana.

4° *Fénélon considerato come moralista.*

La morale o s' insegna per principii o per precetti, o per azioni. *Fénélon* scelse questo ultimo metodo. Ornò la morale delle grazie della sua imaginazione. Ha fregiato verità nuove ed importanti per mezzo della finzione. Tra le sue opere morali tiene il primo posto il *Telemaco*. Quest' opera è una imitazione della Ciropedia di *Senofonte*. Il filosofo greco offrì l'idea od il tipo di un re perfetto in un' opera storico-romanzesca secondo i principî della filosofia morale pagana; il prelato francese, per l' opposto, ha cercato di presentare un modello per formare la mente ed il cuore di un giovine principe secondo i principii della morale cristiana, onde salendo sul trono possa governare con sapienza, formare la felicità dei suoi popoli ed esserne la delizia, dando le sue istruzioni in una finzione epico-romanzesca. L'argomento del Telemaco offre

un interesse generale e particolare, varietà dei caratteri, bellezza dei sentimenti, sublimità di morale. Telemaco è, senza interruzione, d'accordo con sè stesso, coraggioso senza ferocia, politico senza artificio, tenero senza debolezza, fermo senza pertinacia, saggio senza ostentazione, appassionato senza eccessi. Se talora sembra mancare e traviarsi, ciò è un artificio dell'autore per renderlo più interessante, e dare un nuovo lustro alle sue virtù, e così poter meglio sviluppare il suo carattere, senza mai smentirlo, indebolirlo o eccederlo. La morale è bene scelta, estesa, toccante, universalmente utile, sanissima e purissima, dovunque inspira l'amore dell'umanità. Tutt' i popoli e tutte le condizioni vi possono trovare lezioni che loro sono proprie Tende a formare un principe guerriero, legislatore, giusto, virtuoso, e per esso, dei popoli docili, laboriosi, valorosi, fedeli e felici. Insegna l'arte di governare le nazioni diverse, i mezzi di conservar la pace coi vicini, di consolidare un reame al di fuori con forze sempre pronte, di dargli dell'attività al di dentro con dei mezzi ben concertati, di arricchirlo col commercio e l'agricoltura, di allontanarne il lusso, prevenirne la corruzione e la decadenza con savie leggi. Questa opera si può considerare come un Codice di morale pratica, di legislazione e di economia politica, in cui tutto è diretto dalla giustizia, da un interesse fondato sulla morale, e sul ben essere e su'sacrosanti principii della religione cristiana.

Nella esposizione degli avvenimenti, l'autore ha saputo accordare la politica la più profonda con le idee della giustizia la più severa. Il suo gran principio, secondo la religione cristiana, è di richiamare tutti gli uomini alla concordia ed all'unione, di stabilire tra loro una corrispondenza di soccorsi scambievoli, di muovere tutt'i cuori in favore dell'umanità, e d'interessarli alla sorte degl'infelici, di qualunque nazione sieno. Un siffatto dise-

Fénélon. 3

gno non poteva sorgere che nella mente di un animo sensibile, e bisognava un poderoso ingegno per renderlo tanto interessante.

Si ammira altresì in questa opera incomparabile, l' idea sublime e nuova di aver nascosta Minerva sotto la forma di Mentore. Per questa felice finzione, tutto diviene possibile al suo eroe; il naturale ed il verisimile si trovano sempre d' accordo col maraviglioso. Tutto si fa nell' opera coi soccorsi divini, e tutto sembra operato da forze umane. Nascondendo al giovine Telemaco l' assistenza di una divinità sempre presente, ha l'arte di nulla togliere alla sua gloria; la virtù del giovine greco n' è più vigilante e più ferma i suoi trionfi ne sono più gloriosi e più solidi, i suoi pericoli più interessanti, i suoi successi più lusinghieri.

Benchè il Telemaco sembra scritto per la gioventù, e particolarmente per la istruzione di un principe, è intanto il libro di tutte le età e di tutti gli spiriti. Non si è fatto mai un più bell' uso delle ricchezze dell' antichità e dei tesori della imaginazione. Mai la virtù non improntò, per parlare agli uomini un linguaggio più incantatore, e non ebbe maggior dritto al nostro amore. Vi scintilla grandemente l'elevazione di un poderoso ingegno, la forza della ragione, la vaghezza de' sentimenti, l'eccellenza e la purezza del gusto. Vi si fa sentire vieppiù quel genere di eloquenza ch' è propria di *Fénélon*; quella unzione penetrante, quella elocuzione persuasiva, quell' abbondanza di sentimenti che si diffonde dall' anima dell' autore, e che passa nella nostra; quell' amenità di stile che molce sempre l' orecchio e non lo stanca mai; quei periodi numerosi nei quali si sviluppano tutt' i segreti dell'armonia periodica, e che, intanto, non sembrano essere che movimenti naturali della sua frase, ed accenti del suo pensiero; quella dicitura, sempre elegante e pura, che si eleva senza sforzo, che si appassiona sen-

za affettazione e senza ricerca; quelle forme antiche che sembrerebbero non appartenere alla lingua francese, e che l'arricchiscono senza snaturarla, infine quella facilità incantatrice, l'uno dei più belli caratteri de' poderosi ingegni, che producono grandi cose senza travaglio, e che si effondono senza esaurirsi.

Alla sodezza de'principii e dell'istruzioni accoppia questa opera eccellente tutte eziandio le grazie che possa il gusto desiderare. Una imaginazione brillantissima l' abbellì di gaie pitture piacevoli, interessanti, la verietà ne dipinse i caratteri; i sentimenti sono l' espressione della natura; la grandezza degli avvenimenti eccita ed accresce la curiosità, mantiene l' attenzione, incanta e rapisce la ricchezza delle descrizioni; un' armonia purissima lusinga ognora le orecchie; un artifizio industriosissimo e perspicacissimo inventò l'ordine, ne diresse i progressi: tutto è anima, e vita, a dirla in due parole, il genio la dettò, le grazie la scrissero. Una ricca e ben disposta varietà di ritratti fa passare successivamente sotto i nostri occhi tutt' i vizii e tutte le virtù di cui lo spettacolo può istruire il suo allievo.

La più felice creazione, è quella dell' eroe principale, del giovine Telemaco. L'idea del bello morale nell'educazione di un giovine principe, que'colloquii filosofici, quelle pruove di coraggio, di pazienza, di umanità nella guerra, il rispetto de'giuramenti, tutte quelle idee benefiche sono improntate alla Ciropedia di *Senofonte*. Ma si può credere che *Fénélon*, correggendo le favole di *Omero* colla sapienza di *Socrate*, e collegando le più ridenti finzioni, la filosofia cristiana, e la politica la più umana, può bilanciare, per l'incantesimo di una siffatta unione, la gloria dell'invenzione che cede a ciascuno de'suoi modelli. Nelle teoriche della felicità del popolo, nel piano di uno Stato regolato come una famiglia, si riconosce l' imaginazione e la filosofia di *Platone*. La veemenza di *Sofocle* si è con-

servata tutta intera nelle selvagge imprecazioni di Filottete. L' amore brucia nel cuore di Eucaride, come nei versi di *Teocrito*. Gli amori casti e modesti in Antiope, correggono di un modo sublime, i trasporti di Calipso; e l' interesse della passione si trova due volte riprodotto sotto l' imagine del furore e di quella della virtù. Ciò che si trova dipinto con più forza, è l'ambizione, quella malattia de' conquistatori che distrugge i popoli, ambizione grande e generosa in Sesostri, ambizione prudente in Idomeneo, ambizione tirannica e miserabile in Pigmalione, ambizione barbara, empia, ipocrita in Adrasto. Questo ultimo carattere, superiore al Mezenzio di *Virgilio*, è tracciato con un vigore d'imaginazione che alcuna verità istorica non saprebbe sorpassare. Da quel che si è detto si vede che non si trova meno di grandezza nell' idea generale dell'opera, che di gusto e di destrezza nella riunione e nel contrasto degli episodi. L'invenzione de' personaggi che mette in iscena non è meno rara che l' invenzione generale del piano. *Fénélon* è riuscito maraviglioso nella pittura dell'inferno e dell' eliseo, pittura che si trova superiore a quella di *Omero* e di *Virgilio*. Vi mette in mostra tutta la pompa ed il sublime de' misteri cristiani. La più grande di queste bellezze incognite è l' invenzione de' dolori e delle gioie puramente spirituali, sostituite alla pittura debole o bizzarra di mali e di felicità fisiche. Nulla di più filosofico e più terribile delle torture morali che mette nel cuore de'colpevoli; e, per rendere quei inesprimibili dolori, il suo stile acquista un grado di vigore da non aspettarsi dal suo carattere placido, e che difficilmente si trova altrove. Ma esaurite queste terribili pittura, riposa la sua dolce e benefica imaginazione sulla dimora de' giusti, allora si sentono suoni che la voce umana non ha mai eguagliati, e qualche cosa di celeste che esala dall'anima rapita dalla gioia che descrive. Si è l' estasi della carità cristiana; è una religione tutto amore,

interpretata dall'anima dolce e tenera di *Fénélon*, è il *puro amore* dato per ricompensa a' giusti, nell' eliseo mitologico. Le avventure di *Aristonoo*, che in poche pagine seguono il Telemaco, offrono un tenero incanto.

Noi abbiamo considerato il Telemaco più come opera di morale che letteraria, per nulla omettere vi noteremo i nèi. L' interesse spesso languisce, e l' azione, come un viaggiatore stanco da lungo cammino, sembra eseguirsi con pena, benchè la freddezza di molte scene sia velata con arte sotto la lentezza delle forme e sotto le venustà dell'elocuzione. Mentore talora parla molto lungamente; e talora le particolarità di una morale alquanto comune richiamano i lunghi colloquii della Ciropedia. Nella polizia di Salento, stabilita da Idomeneo, discende a particolarità, che sembrano troppo minuziose. Queste particolarità e minuzie, che sebbene nell' opera occupassero un piccolo posto, ne costituiscono un difetto particolare. A torto se gli è addebitato di non aver mostrato molta profondità nelle idee morali e politiche, poichè non scriveva su queste scienze un' opera didattica o filosofica, ma lo scopo dell' autore è stato di parlare della politica e morale in azione.

Oltre del Telemaco cercò istillare al suo regio allievo i principii di morale e di politica nelle sue *Favole* e nei suoi *Dialoghi de' morti*. Nelle prime eccellenti lezioni, o indulgenti rimproveri, si occultano, per piacere vieppiù, sotto semplici e graziose finzioni. I dialoghi, ne' quali oltre le persone trapassate ve ne sono anche delle viventi, offrono una esposizione drammatica di riflessioni inspirate al suo regio allievo. In generale versano sopra un fondo d' idee nè gravi, nè severe; sono proporzionate all' età del principe pel quale erano distesi. La più parte hanno per risultato un punto di morale che dee servire di lezione; ma talora l' autore, tutto preoccupato del suo disegno, sacrifica alquanto la dignità del personaggio per

istabilire il precetto. Nelle *Vite degli antichi filosofi* ha cercato *Fénélon* offrire all' istruzione del principe tutte le più scelte massime di morale e di politica della greca sapienza (poichè si tratta di soli filosofi greci), massime dettate da lunga esperienza e da profondo sapere.

Se *Fénélon* nel Telemaco, nelle favole, ne'dialoghi e nelle Vite de'prischi filosofi cercò offrire il tipo del modo come formare il cuore e la mente di chi la provvidenza chiama a regnare, nella *Direzione della coscienza di un re*, ha tracciato secondo i principii del santo evangelo ed i principii della morale quali debbono essere i doveri di un re pio e padre del suo popolo.«Stabilisce per principio generale che *l'amore del popolo*, *il ben pubblico*, *l' interesse generale della società è quindi la legge immutabile de' sovrani.* L'amore dell'ordine, egli dice, è la sorgente di tutte le virtù politiche del pari che di tutte le virtù divine». Il martire Luigi XVI era siffattamente innamorato di questa opera che nel principio del suo regno ne ordinò la ristampa nel 1774.

Tra le opere di morale tiene un posto eminentissimo il *Trattato sulla educazione delle giovanette*, opera di delicatezza e di ragione, nella quale si stabiliscono i più sani principii sul modo di educare le fanciulle. Questa opericciuola scritta con naturalezza e semplicità, non si eleva al di sopra delle massime le più ordinarie del buon senso il più comune: ma tutto vi è rilevato con quella grazia incantatrice che era propria dell'autore e che non gli ha fatto mai difetto. Ben considerato, il tessuto del suo stile impone per la sua facilità, la sua dolcezza e la sua fluidità. Le sue idee messe in pratica in molti educandati di giovanette hanno avuto il più felice successo. Principii da doversi fedelmente seguire dalle madri e da' padri che vogliano formare le loro figlie cristiane, prudenti, educate e da riuscire esse stesse ottime madri di famiglia.

5° *Dottrine metafisiche di Fénélon* (1)

Le dottrine filosofiche di *Fénélon* si contengono nel *Trattato dell'esistenza di Dio* e nelle *Lettere su diversi oggetti di metafisica e di religione* e nella *Confutazione del sistema del padre Malabranche sulla natura e la grazia.* In queste opere diffonde i tesori di eleganze, dipinge la natura, ne eguaglia le ricchezze ed i coloriti per lo splendore del suo stile; spesso spande quella abbondanza di sentimenti teneri e passionati, linguaggio naturale del suo cuore. Alcuni luoghi sono animati da quella logica luminosa e calzante di cui offrì tanti esempi nella sua polemica col gran *Bossuet*. Si trova forse al più alto grado e senza la magnificenza degli ornamenti nelle *Lettere*, modello di una discussione sincera e convincente. Un merito raro e prezioso è quello di unire naturalmente, e per una specie di effusione spontanea, il sentimento ed il pensiero, trattando soggetti che esigono tutto il rigore del ragionamento, ciò che costituisce l'attributo distintivo della filosofia di *Fénélon*.

Il *Trattato dell'esistenza di Dio* è diviso in due parti. La prima offre la pruova teleologica dell' esistenza di Dio cioè per le *cause finali* o per lo spettacolo della natura; la seconda la pruova razionale cioè dedotta dalle idee intellettuali. La prima parte fu pubblicata nel 1712 vivente l'autore sopra un manoscritto imperfetto preso surrettiziamente; la seconda nel 1718 dopo la morte dell'autore, per cura di Gabriele *Fénélon*, suo nipote, su mano-

(1) La presente esposizione delle dottrine metafisiche di *Fénélon* è tratta dalla nostra *Storia compendiata delle scienze filosofiche*, e le sue dottrine morali poi vi sono esposte nelle loro generalità senza le particolarità nelle quali siamo entrati; opera che speriamo pubblicare al più presto.

scritto autografo tanto dell' una che dell' altra parte. Vi ha per *Fénélon* un problema, pel quale tutti gli altri problemi sono accessorii. È il problema dell'esistenza di Dio. Avvegnachè se Dio è, e se è conosciuto tutto si spiega. Se non si prova l'esistenza di Dio, tutto è caos. Nella soluzione di siffatto problema son diretti tutti i suoi sforzi. Per pervenire alla conoscenza di Dio, dic'egli, la via breve è la metafisica. Ma, nelle stesso tempo ch' è breve, questa via è difficile, scabra, inaccessibile al comune degli uomini, che si fanno predominare dalla loro imaginazione. *Fénélon*, di conseguenza, comincia coll' indirizzarsi ai loro sensi. I sensi mossi, il cuore sarà svegliato, lo spirito sarà in prossimità dell' essere.

La prima parte non consiste in altro che in un magnifico sviluppo dell'argomento pel quale i *fini* manifesti che si rivelano da per tutto nella natura per la scelta de'mezzi appropriati a questi fini, si conclude che tutte le cose sono state fatte per uno scopo finale, che la *causa* di siffatto scopo si è di ottenere che tale parte dell' universo, che tale organo in particolare, siano stati formati di un modo piuttosto che di un altro. L' armonia maravigliosa che ammiriamo nell' universo ci offre chiarissimamente un insieme di cause coordinate tra loro sopra un piano generale. La natura è un poema immenso, un quadro che parla, una perpetua armonia, fra tutti gli esseri che la compongono. Il sublime ed ammirevole coordinamento dell'universo è la pruova parlante di un artefice supremo della più perfetta intelligenza; questa suprema intelligenza è *Dio*. Tutta questa prima parte dell' opera di *Fénélon* è una poetica e maravigliosa esposizione, un inno al creatore, come diceva il gran medico *Galeno* nella sua opera dell' *Uso delle parti*, è il cantico della gloria dell' eterno.

L'autore abbraccia da prima in un colpo d'occhio generale l'universo, e vi vede chiaramente che tutta la natura ci mostra l'esistenza di Dio, estendendo ed analizzando

quelle parole della Scrittura sì spesso citate: *Coeli enarrant gloriam Dei*. L' *Iliade* e l' *Eneide* suppongono un poeta, la *Trasfigurazione* un pittore, l' *Apollo di Belvedere* uno scultore, un canto armonioso delle voci, una musica che muove ad entusiasmo o dolore degli strumenti musicali, cosa dire dell'ammirevole concento della natura? Se tutt' i capo-lavori de' più prodigiosi ingegni umani provano, al giudizio di tutti, l' intelligenza de' loro autori; tutte le opere che si producono dall' ingegno umano, comunque eccellenti, offrono meno di arte che la menoma opera della natura: come dunque la natura non proverebbe il suo autore? In seguito di questo paragone entra immediatamente nelle particolarità: la struttura generale del mondo, la terra co' vegetabili che ne abbelliscono la superficie e gli animali che ne fanno il loro soggiorno, gli astri che brillano nella vòlta de' cieli, vengono a vicenda a rendere omaggio al Creatore dell'Universo. Intanto questo immenso palazzo, la cui magnificenza forma la nostra maraviglia, aspetta il suo padrone ed il suo re: l'uomo finalmente comparisce; si è la sua imagine e la sua rassomiglianza che Dio produce nella sua opera. L'uomo nella struttura del suo corpo, epilogo e complesso di tutte le tendenze, offre l' impronte del suggello della più alta intelligenza, è il microcosmo in riguardo al macrocosmo. Il meccanismo del corpo umano offre nello stesso tempo e la fragilità della creatura, e l'arte del creatore (P I^a.cap.2, n° 36). Ma ch'è un corpo senza anima? Che vale il corpo paragonato all'anima? In questa l' ammirazione diviene sorprendente. L' anima ha l' idea dell' infinito; essa vi prende la nozione di Dio. Lo spirito dell'uomo è debole, limitato, incerto, pieno di errori; intanto trova in esso le idee universali, eterne, immutabili della ragione: questa ragione, indipendente dall' uomo ed al di sopra di esso, è la verità primitiva istessa, che illumina tutti gli spiriti, cioè Dio istesso. La debolezza e nello stesso tempo la

grandezza dell' uomo ci menano quindi alla conoscenza di Dio.

« D'onde vengono, dice *Fénélon*, queste nozioni universali ed immutabili che sono la regola de' nostri giudizii? Se nego queste verità, od altre ad un dipresso simili, ho in me qualche cosa ch' è al di sopra di me e che mi riconduce per forza allo scopo... Questa regola interiore è ciò che io chiamo *ragione*... È un padrone interiore che mi fa tacere, che mi fa parlare, che mi fa credere, che mi fa dubitare, che mi fa confessare i miei errori, o confermare i miei giudizii: ascoltandola m' istruisco; ascoltandola io stesso, mi travio. Questo padrone è da per tutto e la sua voce si fa sentire da un capo all' altro dell'universo, a tutti gli uomini come me... È un sole di verità che non lascia alcuna ombra e che luce nello stesso tempo ne' due emisferi. La nostra ragione, limitata, incompiuta, erronea, non è che una ispirazione debole e momentanea di quella ragione primitiva, suprema ed immutabile che si comunica con misura a tutti gli esseri intelligenti... Ecco adunque due ragioni che trovo in me: l'una è me stesso; l'altra è al disopra di me. Quella ch'è in me è imperfettissima, erronea, incerta, prevenuta, precipitosa, soggetta a traviarsi, mutabile, ostinata e limitata, infine non possiede mai cosa alcuna se non d' impronto. L' altra è comune a tutti gli uomini e superiore ad essi: è perfetta, eterna, immutabile, sempre pronta a comunicarsi in tutt' i luoghi, ed a raddrizzare tutti gli spiriti che s' ingannano, infine incapace di esser mai nè esaurita, nè divisa, benchè si dia a tutti quelli che la vogliono. Ov'è questa ragione perfetta, ch'è sì presso di me e sì diversa da me? Ov' ella è? Bisogna qualche cosa di reale; perchè il nulla non può esser perfetto, nè perfezionare la natura imperfetta. Ov'è questa ragione suprema? Non è essa il Dio che io cerco?... Conosciamo dei numeri prodigiosi, con le correlazioni che sono tra

loro. Donde ci viene questa conoscenza? Donde ci viene particolarmente l'idea dell'unità? Si dirà che la conosciamo non pei corpi, ma soltanto per gli spiriti ? Ma , lungi di apprendere con la mia anima quello di essere uno , si è per lo contrario per l' idea chiara che ho digià della unità ch'esamino se la mia anima è una o divisibile... Questa idea di ciò ch'è uno, semplice ed indivisibile per eccellenza, non può essere che l' idea di Dio. Vi sono due verità egualmente certe: siamo dipendenti da un primo essere anche nel nostro volere e nondimeno siamo liberi. Siamo nel nostro volere come Dio è nel suo. In ciò principalmente è che siamo la sua imagine e che gli rassomigliano ». Qual grandezza, che tiene, dell'infinito! Ecco il tratto della divinità istessa ».

« Contro così parlanti, così moltiplicate, così compiute dimostrazioni dell'esistenza di Dio, che possono le obiezioni degli epicurei e dei materialisti»? I blasfemi di questi atei che respingono insolentemente le certezze le più assolute, non sono che un ammasso di futili e vane ipotesi. Noi non seguiremo l' autore in questa confutazione dell' atomismo e del materialismo, ipotesi confutate fin dai primi tempi della filosofia.

L'osservazione prova la esistenza di Dio, e « nel mondo intiero, Dio, come in uno specchio, si presenta al genere umano ». Ma l'osservazione viene confermata dalla ragione; inoltre, la suppone, e le pruove teleologiche e psicologiche, cioè sperimentali, dell'esistenza di Dio, non hanno autorità se non in quanto che si connettono con le pruove razionali e metafisiche , che *Fénélon* sviluppa nella seconda parte della sua opera. Per far comprendere la certezza delle pruove metafisiche dell' esistenza di Dio, comincia col dubbio universale, ma in una maniera ben diversa da quella di alcuni altri filosofi, che han seguito questa strada. Il suo dubbio ha per iscopo di condurre a verità sode. Lo adopera nel farci sentire la de-

bolezza umiliante dell'umano ingegno, e c'inspira in seguito l'ardente desiderio di ricercare un lume superiore per rischiararci. Non conduce negli abissi del Pirronismo, se non per farcene sentire l'orrore, e darci un sincero desiderio di uscirne. Vi è una evidenza, alla quale non si saprebbe resistere, alla quale siamo forzati contro voglia di ritornare, dopo aver tentato invano di rigettarla: *Evidenza:* ch' è una regola comune per tutti li uomini; *Evidenzà*, che si presenta sempre egualmente quando si consulti con attenzione; ch' è stata la medesima in tutt' i secoli passati, e che sarà la medesima in tutti i secoli futuri: *Evidenza*, che nessuna circostanza può cangiare, che non varia con le vicissitudini perpetue, che accadono in tutto il resto: *Evidenza* in una parola, che essendo di sua natura universale, eterna, ed immutabile, non saprebbe essere, se non che il lume medesimo dell'intelligenza infinita di Dio, con cui rischiara tutte le menti finite; e con la quale esse veggono tutte le verità dalla più picciola fino alla più grande: *Evidenza* finalmente, di cui non ci vien mostrato quà giù, se non un debole raggio per condurci in mezzo alle nostre tenebre, alla verità sovrana, che si discuopre sempre più a proporzione, che le nostre anime distaccandosi dal sensibile, e dal finito, si avvicinano col mezzo dell'amore a questo sole delle intelligenze, che finalmente si mostrerà a noi senza nuvolo, e senza velo.

Poichè noi dubitiamo, noi siamo, e, poichè noi siamo, Dio è. Ecco in riassunto le pruove metafisiche con le quali *Fénélon* stabillsce l'esistenza Dio. Dall' esistenza degli esseri imperfetti, conchiude l'esistenza dell' essere perfetto. « Essere per sè stesso, è la sorgente di tutto ciò che io trovo in Dio; si è per ciò che io riconosco ch'è infinitamente perfetto... Ora se io non sono per me stesso, bisogna che io sia per un altro; e se io sono per un altro, bisogna che questo altro che mi ha fatto passare dal nul-

la all'essere sia per sè stesso, cioè sia necessario. Dio è l'essere necessario ed infinitamente perfetto; or ripugna che vi sieno molti infiniti; quindi Dio è *uno*. L'idea dell'infinito è in noi, e siffatta idea non è negativa, perchè la negazione assoluta di ogni negazione è un' affermativa la più positiva che si possa concepire. Fa uopo quindi pensare necessariamente che l'essere infinito è presente al nostro pensiero e ci fa conoscere la sua esistenza. Infine, l' idea dell' essere necessario implicando l' esistenza, dobbiamo in virtù di una legge metafisica, *consultare le nostre idee chiare ed immutabili*, e da una idea di pura dialettica, *affermare di una cosa ciò che la sua idea chiara abbraccia*, riconoscere ancora una volta che vi è Dio (P. II, c. 11). Un essere che fosse composto sarebbe un essere imperfetto; quindi Dio è un essere *semplice*. Un essere ch' esiste da sè stesso per la necessità del suo essere non può cangiare; non può mai non essere: quindi è *immutabile* ed *eterno*. Per *Fénélon* l'eternità di Dio è una eternità non successiva. Dio non ha pel suo essere assoluto ed infinito alcuna correlazione al tempo: n' è lo stesso in quanto ai luoghi. In ogni luogo come in ogni tempo si dee dire di Dio, è, senza restringerlo dicendolo, è oggigiorno, è quivi: Dio è *immenso*, come è eterno, di un modo incomprensibile allo spirito umano. Non si può concepire Dio come essendo per sè stesso, senza concepirlo come avendo in sè stesso la *pleniludine dell' intelligenza*; e l' intelligenza divina è di siffatta natura che tutte le cose le sono sempre presenti, perchè non evvi passato nè avvenire per Dio. « L'infinita intelligenza conosce l' infinita ed universale intelligibilità o verità con un solo sguardo, ch'è essa stessa, e che di conseguenza non ha nè varietà, nè progresso, nè successione, nè distinzione, nè divisibilità ».

Nel pensiero di *Fénélon* si trova un grado superiore della teoria delle idee. Difatti, vi ha in Dio, secondo il suo opinare, nell'unità di Dio una infinita moltiplicità di

idee od archetipi presenti alla sua intelligenza infinita, che rappresentano tutt'i gradi possibili dell' essere; siffatti gradi non sono realmente distinti in Dio ch' è uno ed immutabile, non formano una moltitudine, ma una infinita continuità in una natura puramente intensiva. Creare si è effettuare queste essenze, si è loro dare una esistenza propria e farle passare dal niente all' essere. Dio è *fecondo*; produce fuori di lui, manifestazione suprema della sua onnipossenza. Dopo compita la creazione, noi, esseri finiti, dotati di una conoscenza limitata, da una parte vediamo alcuni di questi gradi in Dio, nella loro natura immutabile e con le loro correlazioni necessarie; dall'altra, noi mescoliamo le idee che questa veduta ci dà a quelle de' limiti imposti alle creature per l' atto della creazione.

Quindi nell' infinito vediamo il finito, perchè tutto ciò ch' è intelligibile o intelligente è per Dio, benchè esista in sè ed abbia un essere distinto, senza il quale la creazione non sarebbe reale (P. II, c. 2). Da ciò si vede che sono due cose in ogni essere particolare, la sua esistenza attuale, contingente e variabile, e la sua corrispondenza ad un grado di essere divino di cui è egli stesso una comunicazione. L' esistenza attuale di cui la nozione non può essere rischiarata nè altrimenti enunciata, e, dopo la nostra coscienza indubitabile, il principio che serve a distinguere una cosa da un' altra e che costituisce le differenze individuali e l' indipendenza reciproca degli esseri.

Siccome nella prima parte ha presentato una confutazione del sistema degli Epicurei, del pari nel terzo capitolo della seconda parte, ed in uno *estratto di una lettera al P. Lamy, benedettino, sulla confutazione di Spinoza*, dà una vittoriosa risposta a' più sottili sofismi di questo sistema. L' argomentazione di *Fénélon* è riconosciuta generalmente per giusta, esatta e decisiva; la sua confutazio-

ne lascia però a desiderare, anche al presente per rispondere di un modo compiuto alle nuove trasformazioni che ha subìto l'errore del panteismo negli scritti de' caporioni de' filosofi tedeschi.

Le *Lettere su' diversi soggetti e di metafisica e di religione* si possono considerare come un seguito e come un compimento del *Trattato dell' esistenza di Dio.* Offrono le stesse qualità dello stile e del pensiero; l'aridità del ragionamento vi si tempera sempre per l'unzione della pietà e l'influenza che esercita sul cuore vi ajuta sempre potentemente alla convinzione dello spirito. Pur tutta volta non si limitano a trattare soggetti di metafisica puramente razionale; ma espongono anche i primi principii della fede e le pruove le più manifeste della religione rivelata. La prima edizione di queste lettere, dedicate al duca di Orleans dal marchese di *Fénélon*, fu pubblicata nel 1718.

Nelle *Lettere* domina la discussione de' principii religiosi e della fede cristiana. La materia n'è teologica; ma, per la natura de' ragionamenti e delle pruove, appartiene alla filosofia. Il metodo costante di *Fénélon* consiste a concludere dalla verità filosofica alla verità religiosa, dalla retta ragione alla vera fede. Dio è semplice ed unico, perfetto ed infinito, saggio e giusto; ecco ciò che concepisce chiaramente ogni spirito ben fatto. Ora, tra tutt' i popoli, un solo adora questo vero Dio; e questo è il popolo giudeo: quindi, il giudaismo, completato e trasformato dal cristianesimo, è la sola vera religione, poichè è la sola religione conforme alla ragione. Concepito qual creatore e sovrano padrone del mondo, quale providenza attiva e vigile dell'umanità, questo Dio che ci ama esige in ricambio l'affezione disinteressata della sua creatura, ed è altresì la ragione che ci prescrive, a nome della sua grandezza e della nostra piccolezza, un culto interiore di riconoscenza e d'amore, ove ogni interesse proprio è sagrificato e risguardato come nullo. Que-

st'essere supremo non ci ha creati che per lui, e noi non dobbiamo per lui che adoperare tutta la nostra intelligenza che a conoscerlo e ad ammirarlo, tutta la nostra volontà che ad amarlo ed ubbidirlo. Il culto interiore, imperiosamente comandato dalla ragione, costituisce il fondo anche della religione: la religione difatti non è in alcuna cerimonia esteriore; consiste tutta intiera nella intelligenza del vero e nell'amore del bene sovrano. Ma intanto, perchè l'uomo è dimentico dei suoi doveri, bisogna ricondurvelo con segni certi e sensibili; bisognano cerimonie che ci aiutino a raccoglierci ed a richiamare la ricordanza delle grazie di Dio; è necessario, a dirlo corto, un culto esteriore che, manifestando i nostri più intimi sentimenti, ne mostra la sincerità, ne raddoppia l'ardore, e li propaga con l'esempio. Da che l'interiore vi è, fa uopo che l'esteriore l'esprima e lo comunichi e, per esprimerlo, che vi si conformi. Donde, le magnificenze delle cerimonie religiose. Si sente la necessità dello spettacolo di una corte per un re; come dunque si negherà a necessità infinitamente più grande di una pompa per il culto divino? Del rimanente, che si ammazzano animali, che bruciano incensi, o che si offrono i frutti della terra, poco monta, purchè gli uomini abbiano dei segni pei quali esprimono il loro amore per Dio.

Malebranche a forza di esaltare l'assoluta perfezione della Sapienza Suprema, finì quasi per erigere questa immutabile ragione in una specie di *fatum* tirannico e d'inflessibile destino, che, dettando sovranamente i decreti di Dio, per siffatto modo viene a sopprimere la libertà delle sue scelte, che regola infallibilmente con una autorità indeclinabile. *Malebranche* si dissimulava egli stesso questa terribile conseguenza del suo sistema: *Fénélon* ce la mostra, e costituisce lo scopo dello scritto intitolato *Confutazione del sistema del P. Malebranche sulla natura e la grazia*. Vi spinge la dottrina ad un fatalismo

universale che inviluppa con Dio il mondo intiero. *Malebranche* stabiliva che Dio è determinato per l' ordine a produrre ciò ch'è più perfetto, e che pel fatto il mondo è il più perfetto possibile. *Fénélon* prova dapprima che ne risultano conseguenze contrarie a molte verità certe. Ne seguirebbe: 1° che Dio non è libero; perchè non vi sarebbe nulla su cui potrebbe esercitarsi la sua libertà, poichè sarebbe sempre necessitato per sua natura a preferire ciò ch' evvi di più perfetto. Invano *Malebrancke* ammette che Dio è libero di creare e di non creare; perchè questa confessione è contraria al suo sistema, poichè l'opera della creazione è più perfetta che il nulla (c. VI); 2° che il mondo è un essere *necessario*, Dio non avendo potuto astenersi di crearlo; *infinito*, poichè nel sistema di *Malebranche*, non fa che uno col Verbo incarnato; *eterno*, poichè essere eterno è più perfetto che essere temporaneo (c. VII). S' è necessariamente nell' ordine che Dio produca e crei, se l'attuale produzione della creatura è eterna ed essenziale al creatore, la creazione attuale è inseparabile dalla perfezione divina; la creatura si confonde col creatore. Ecco il panteismo.

Fénélon stabilisce in seguito direttamente che Dio non era tenuto a fare l'opera la più perfetta, per quella ragione molto semplice e nell' istesso tempo molto decisiva, che non vi ha opera che possa dirsi la più perfetta, poichè ogni opera finita è sempre infinitamente al disotto dell' infinito, e si può di conseguenza sempre supporre dippiù in più perfetta. Dio non vede nulla negli esseri possibili che possa determinare da sua parte una preferenza; e quando effettua un grado di essere qualunque, cioè quando crea, non ha altro motivo che la sua volontà suprema; intanto il piano che determina per la sua volontà porta necessariamente l'impronta della più alta sapienza, poichè è l'intelligenza perfetta ed infinita.

Fénélon confuta con molta sagacia e forza di ragiona-

mento quell' altra opinione, contraria egualmente alla fede ed alla ragione, secondo la quale la provvidenza di Dio sarebbe una provvidenza generale ed in qualche modo triviale, che, per non mancare all'ordine ed alla semplicità delle vie che ne sono una condizione, non farà alcuna accettazione delle persone. *Malebranche* l' ammetteva come una conseguenza dei suoi principî, e per togliere alle decisioni di Dio l'apparenza anche del capriccio, non lo faceva agire che per le volontà generali. Ma la Scrittura smentisce questa dottrina, parlando ad ogni stante delle grazie speciali che Dio accorda ai suoi eletti, delle inspirazioni particolari che invia ai suoi profeti, e di quella vigilanza attenta che si estende a tutti ed a ciascuno. La ragione non se ne acquieta davvantaggio, perchè il merito ed il demerito degli atti liberi essendo cose essenzialmente personali, bisogna, per ricompensare l' uno, e punire l' altro, una provvidenza speciale che tenga conto delle proprie opere di ciascuno.

Condotto nel corso dell' istesso scritto a reclamare incidentemente contro la negazione del libero arbitrio, qual conseguenza dell' occasionalismo del *Malebranche*, *Fénélon* ha dato altrove, nelle sue *Lettere sulla predistinazione e la grazia*, una dimostrazione compiutissima della libertà umana. La convinzione intima e costante in cui siamo continuamente della nostra libertà è dapprima quella che decide la quistione. È una verità di cui ogni uomo che non vuol vedere una idea sì chiara, che l'evidenza n' è invincibile; è la credenza dell'intero genere umano.

Si può speculativamente metterla in dubbio e negarla altresì; ma non vi si può resistere nella pratica, e la filosofia che la nega è mensogniera, ed essa stessa senza pudore si smentisce ad ogni stante. Il fatto della deliberazione n' è d'altronde una pruova indiretta: se io delibero tra due partiti, è apparentemente che sento che ho un volere che mi determina alla scelta o verso il *sì* o verso il

no, verso un obbietto o verso un altro, e che sono io stesso l'arbitro della mia determinazione. La lode ed il biasimo, i gastighi e le ricompense, non possono darsi che sugli atti liberi; di guisa che la negazione della libertà rovescia ogni ordine ed ogni giustizia, confonde il vizio con la virtù, autorizza ogn' infamia mostruosa e porta la rovina delle leggi divine ed umane. Questa libertà è qualche cosa di Dio in noi; è un tratto, il più manifesto, della nostra rassomiglianza con esso; per essa, l'uomo ha, come Dio sull' universo, un impero supremo sul suo proprio volere.

Se *Fénélon* dimostra senza replica il fatto del libero arbitrio, se sembra ben comprendere che la dignità umana vi si annette, concepisce intanto un grado di eccellenza più alto ancora: è lo stato di un essere impeccabile, assoggettito per sua natura istessa alla beata e santa necessità di una inalterabile innocenza. Fa più: insegna agli uomini di effettuare in essi questo stato, per quanto è possibile, in guisa che il supremo sforzo della libertà dee essere di annientarsi essa stessa, e come di abdicarsi. Al disopra della vita ordinaria, tutta riempita di un' attività affannosa ed inquieta, che *Fénélon* appunta col nome d'interessata, vi ha una sfera superiore in cui le anime privilegiate possono elevarsi senza abbandonare la terra, per vivervi, nell'oblio di ogni affezione terrestre, di una vita tranquilla di contemplazione e d' amore. I santi mistici ne hanno fatto l'esperienza; ne hanno gustato e descritto le piacevoli dolcezze e le calme estatiche; ne han tracciato il cammino nei loro scritti. *Fénélon*, che la ha presa da essi, intraprende dimostrarla agli altri, mostrandone gli abissi che circondano tutt' i lati di questa strada perigliosa; è l' obbietto del libro delle *Massime dei santi*. L' amore puro di Dio è il solo atto di questa vita contemplativa o *unitiva*. È accompagnato da indifferenza volontaria per l' interesse anche il più legittimo. Non vi ha più per

l'anima nè meditazione nè riflessione; è tutta in uno sguardo semplice ed amoroso; non sa più che amare; non vuole più di quello che Dio le fa volere; è *trasfigurata* in Dio; Dio e l'anima non sono più nell'amore che uno stesso spirito per una intiera conformità di volontà che la grazia opera: « Io non trovo più di *me* esclama *Fénélon*; non vi ha più altro *me* che Dio». Ecco in riassunto la tanto clamorosa dottrina del *Quietismo*.

L'argomento delle cause finali, che costituisce il fondo della prima parte del *Trattato della esistenza di Dio*, è stato sviluppato da *Cicerone*, nel secondo libro della sua ammirevole opera: *De natura deorum*, nel quale l'autore non è che l'interprete della filosofia stoica. Questo libro di *Cicerone*, è stato, a molti riguardi, il modello della prima parte dell'opera di *Fénélon*: la stessa eloquenza, la stessa ricchezza di stile, e spesso lo stesso ordine seguito nella distribuzione delle materie, sono tratti di rassomiglianza tra le due opere. L'opera del prelato francese si distingue da quella dell'immortale oratore e filosofo romano per quel metodo, quella precisione, quel concatenamento d'idee che caratterizzano gli scritti filosofici dei tempi moderni e che si connettono in *Fénélon* coi sentimenti di una viva e tenera pietà, che il paganesimo non ha mai conosciuto. L'analisi ragionata del regno animale ed in particolare del corpo umano, la parte la più bella del libro di *Cicerone*, è quella ch' è stata soprattutto imitata da *Fénélon*, il quale più volte la cita. Ma la sua opera prevale su quella del filosofo romano per la estensione delle particolarità ed il rigore del ragionamento, non che per essere la scienza anatomica e fisiologica, ignota agli antichi, molto sviluppata ai tempi in cui scriveva il prelato francese, il quale per altro non va esente da alcuni lievi errori, per i molti progressi che la prefata scienza ha fatta ai nostri giorni. L'immortale medico e filosofo *Galeno* mirabilmente ha parlato delle cause finali nella

sua opera *sull' uso delle parti*. Varii dei santi padri del quarto secolo trattarono un siffatto argomento come *S. Basilio* nell'opera intitolata *Esamerone*; *Lattanzio*, nell' opera intitolata *De opificio Dei* cioè *sull'origine della natura umana*; *Nemesio* nel libro intitolato *De homine*. Un simile argomento è stato magistralmente svolto dopo *Fénélon* dall' inglese *Derham* nelle sue opere intitolate *Teologia fisica e Teologia astronomica*, *Nievwentyt* nell' opera: *L' Esistenza di Dio dimostrata per le maraviglie della natura*; *Paley* nella sua *Teologia naturale* ed ultimamente il celebre *Brougham* nel *Discorso sulla Teologia naturale*.

L'argomento delle cause finali fra tutte le pruove della esistenza di Dio è quello ch' è più alla portata di tutti, quello che ordinariamente fa maggiore impressione su tutte le specie d' intelligenza. Pochi uomini sono abbastanza abituati a meditare sulle idee astratte ed a rimontare ai primi principii per potersi dimostrare Iddio per la sua idea; ma coloro altresì che sono meno in istato di contemplare Dio nella sua propria idea possono vederlo, come i più poderosi ingegni, nello specchio delle creature. « Si è, secondo la espressione di *Fénélon*, una filosofia sensibile e popolare, di cui ogni uomo senza passione e senza pregiudizî è capace ». Siffatta pruova la più consolante è la più a portata di tutti, e per la sua semplicità ha meritato grazia agli occhi di *Kant* (*Critica della ragion pura*, Trad. franc. T. II, p. 227).

Fénélon e *Bossuet* abbracciarono in parte almeno la filosofia di *Cartesio* e la modificarono in tutto ciò che spinta troppo oltre, portasse a principii perniciosi ed ostili alla sana ragione ed alla religione, come avvenne per *Malebranche* e *Spinoza*. Ne adottarono il criterio, la teorica delle idee, le pruove dell' esistenza di Dio, ed il secondo anche una parte della morale e della fisica. Le pruove razionali contenute nella seconda parte, sono calcate secondo le dottrine cartesiane. Al pari di *Cartesio*, inco-

mincia la sua dimostrazione, come abbiamo veduto, dal dubbio. Ma il dubbio di *Fénélon*, è tutto diverso da quello di *Cartesio*. Egli stabilisce che bisogna credere che noi pensiamo, che siamo un essere pensante, che una stessa cosa non può essere e non essere (perchè allora potremmo pensare e non essere), e che la ragione consiste nelle idee chiare e si esprime per esse, talmente che noi possiamo affermare di una cosa ciò ch' è compreso nella sua idea. *Fénélon* pagando il tributo alla influenza filosofica che dominava ai suoi tempi, ha creduto dover far derivare le pruove della esistenza di Dio dal meccanismo cartesiano della dimostrazione. Questo processo ha il doppio inconveniente di tener troppo lungo tempo senza necessità lo spirito sospeso, pria di venire alla quistione stessa del trattato: poi di mescolare ad una verità certa, qual' è quella della esistenza di Dio, vedute sistematiche, contestabili per loro natura.

Le pruove addotte da *Fénelon* si possono ridurre alle seguenti tre idee fondamentali: 1° Noi non siamo per noi stessi, perchè se fosse così saremmo infinitamente perfetti; quindi bisogna che vi sia un essere necessario ed infinitamente perfetto autore della nostra esistenza; 2° L' idea chiara e positiva che abbiamo dell' infinito non ci può esser venuta che da un essere che sia realmente tale, l'infinito non potendo essere il prodotto del finito; 3° Dall' idea di un essere necessario ed infinitamente perfetto dobbiamo conchiudere la sua esistenza attuale, perchè l'esistenza attuale è una perfezione compresa in questa idea istessa.

La prima di queste tre pruove appartiene il più in proprio a *Fénélon*: vi modifica notevolmente la teodicea cartesiana. *Cartesio* sfiora appena l' idea di necessario ed insiste sul carattere d' infinità L' idea di necessario è anteriore nello spirito umano a quella dell' infinito, e vi produce generalmente una più forte impressione. Le due

idee hanno una connessione molto intima tra loro, perchè l'una implica necessariamente l' altra. In effetti, l'essere *necessario* è per esso stesso; adunque esiste attualmente, adunque è *infinito*. Come si vede in questo luogo *Fénélon* fortifica e perfeziona l' argomentazione di *Cartesio.*

In quanto alla seconda pruova *dedotta dall' idea che abbiamo dell' infinito* è concludentissima ed inattaccabile. Nello stesso tempo che la coscienza mi rivela il mio essere pensante, io riconosco immediatamente l'imperfezione di questa sostanza ch' è *me stesso* nell' imperfezione evidente del mio pensiero. Sento le mie facoltà finite e limitate da ogni parte: la mia intelligenza è limitata, la mia volontà è debole, è fragile, la mia anima è soggetta a delle agitazioni ed alle vicende senza numero. Ma l'idea dell'essere finito, contingente, imperfetto che sono, implicando una negazione o limitazione, non mi è data che a condizione che io abbia nello stesso tempo l'idea di un essere perfetto, infinito, necessario, principio del mio essere imperfetto; e io sono forzato ad ammettere che questa idea è stata messa in me da un essere ch' è realmente perfetto, infinito, necessario; il perfetto, l' infinito, il necessario non potendo essere il prodotto dell'imperfetto, del finito o del contingente. Come io non parto da una sostanza imperfetta in generale, ma dall' essere reale ch' è in me stesso il mio punto di partenza non è un' astrazione od una semplice possibilità; ma mi è dato dall' osservazione come un fatto positivo e reale: per la stessa ragione, l' essere perfetto che concepisco come il principio del mio essere imperfetto, e come l' autore dell' infinito che trovo scolpito in me, esiste realmente nella sua perfezione, del pari che io esisto realmente nella mia imperfezione, e ne' limiti della mia natura.

La terza pruova è quella che si trova per la prima volta chiaramente espressa sotto l' idea di *grandissimo* nel

Proslogium di *S. Anselmo*, il gran metafisico dell'undecimo secolo, riprodotta da *Cartesio* (*Medit. 5ª*) sotto l'idea dell' *essere perfetto*, che *Fénélon* propone sotto l'idea dell' *essere necessario* ed infinitamente perfetto. *Kant* attacca questa pruova come sofistica: si conviene che l' essere perfetto, cioè l'essere che contiene ogni grado di perfezione, ogni realtà, è possibile; ora nella perfezione infinita, in ogni realtà, è compresa l'esistenza attuale. Vi ha quindi una cosa possibile nel concetto della quale è compresa l' esistenza. Se adunque questa esistenza è soppressa, la possibilità stessa della cosa lo è egualmente; di guisa che ammettere Dio o l' essere perfetto come possibile e non ammetterlo nello stesso tempo come esistente è contraddittorio. Essendo dato un essere necessario ed infinitamente perfetto, questo essere esiste *ab aeterno*, ed implica contraddizione di supporlo non esistente, in alcun punto della durata; perchè evidentemente l' esistenza attuale è compresa nella sua idea: ma esiste realmente un essere necessario ed infinitamente perfetto? Si è ciò che si prova bene per la contingenza dell' universo, che richiede una causa della sua esistenza, ma non per l' *idea* che abbiamo di questo essere e per una semplice *possibilità* che implicherebbe l' esistenza. Possiamo rappresentarci una infinità di cose puramente possibili all'idea delle quali la loro effettuazione non aggiungerebbe nulla. Comprendiamo nell'idea di Dio gli attributi di onnipossente, di eterno, d'indipendente, di buono, di saggio, ec.; ma che concepiamo Dio come semplicemente possibile o come reale, l'idea è la stessa ne' due casi: l' esistenza non è uno attributo nuovo aggiunto all'idea di Dio. Si può ben affermare che vi abbia una correlazione necessaria tra l'idea di Dio e quella dell' esistenza; ma siffatta correlazione tra le idee non esisterebbe meno nel caso istesso in cui l' essere infinitamente perfetto fosse concepito come puramente possibile; e non ci dà il diritto di conchiudere la sua esistenza reale.

In quanto alla pruova dedotta dalla natura delle idee, abbozzata nella prima parte, e svolta nella seconda in seguito della confutazione dello spinozismo, sembra a prima aspetto che *Fénélon* si fosse riscontrato colla celebre *visione in Dio* del pio e gran metafisico *Malebranche*, poichè inspirato della lettura dello stesso, ne imita il linguaggio. Il saggio prelato non vede in Dio che le verità necessarie ed assolute, mentre il prete dell' oratorio non solo vedeva in Dio le prefate verità, ma generalmente vedeva tutto in Dio, anche gli esseri particolari che i sensi ci fanno conoscere, senza accorgersi il pio e religioso padre che con siffatta idea si veniva ad identificare la creatura col creatore. Questo errore di *Malebranche* emergeva dalla tradizione cartesiana sulla natura della nostra conoscenza del mondo esteriore. Secondo *Cartesio*, questa conoscenza non ci dà alcuna certezza, e sembra talora a dispetto delle intenzioni del filosofo o darsi per gl'intermedii. Da ciò *Malebranche* fu indotto a sostenere che non sono gli oggetti che apercipiamo, ma soltanto le loro idee. Considerate le verità assolute qual raggio della mente divina, quali idee archetipe o tipi intuati, secondo *Platone*, nella mente di Dio, raggi dalla mente divina vediamo in esse Dio, le abbiamo come Dio istesso secondo: *Fénélon* e *Bossuet* (*Logica* e *Conoscenza di Dio e di sè stesso*). Quindi la visione in Dio di questi due sommi teologi e filosofi cattolici è *deduttiva* e non *intuitiva* come nel padre *Malebranche*. È l' *eco della regione delle verita eterne* secondo l'espressione improntata da *Leibnitz* a *S. Agostino*. I due prelati francesi hanno concretata l' idea de'tipi platonici secondo le dottrine della filosofia cristiana. Quindi *Fénélon* e *Bossuet* corressero l' errore di *Malebranche*, e si preservarono dal concettualismo di *Arnuald* (1).

(1) **Leggasi il profondissimo ragionamento del nostro insigne a-**

Dall'esposizione ed esame che abbiamo fatto delle dottrine filosofiche di *Fénélon* si è veduto che non è nè un riformatore, nè un discepolo servile del cartesianesimo: ne accetta le direzioni, e non ne subisce il giogo: ne confessa di buona fede i principii e ne condanna arditamente gli eccessi, abbandonandolo da che si perde in principî che possono menare a cattive conseguenze abborrendo *Spinoza* dopo essersi consacrato a *Cartesio*, abbastanza penetrante da scoprire e da notare sagacemente ciò che vi ha di assurdo negli estremi della dottrina. Quindi modifica profondamente e rettifica la teodicea cartesiana. Lo stesso fa col padre *Malebranche*, attirato da prima dalla incontestabile verità della dottrina delle verità eterne ed assolute, tosto l'abbandona appena che ne scorge la tremenda conseguenza di menare al mistico panteismo idealistico. Resiste egualmente a tutti gli eccessi, guarda il suo posto nella scuola; vi dà il raro spettacolo ed il consolante esempio dell'alleanza della riflessione col buon senso, della profondità della prima colla rettitudine del secondo, della filosofia col senso comune.

A torto secondo noi si sono accusate le intenzioni del gran *Bossuet* nel suo attacco contro il quietismo. Si *è mostrato severo, inflessibile, perchè ha dovuto esserlo, e che le sante verità della religione non ammettono le mollezze e le vane compiacenze del mondo* (*Risposta di Bossuet alle lettere di Fénélon*, nelle opere di *Bossuet*, t. II, p. 70). Si era aprire le porte al misticismo. Chi sa anche? quella co-

mico il sacerdote *Gaetano Sanseverino*, consumato nella lettura e nel grande studio de'SS. Padri e de' Dottori: *S. Agostino ed i Malebranchiani* ove sono riferiti tutt' i testi del S. Dottore e raffrontati colle idee de' malebranchisti onde mostrarne l'immensa differenza (*Saggio di* Risposte *alle* Quistioni sopra i vari rami delle scienze ne'loro rapporti colla fede cattolica.—Napoli, 1836, da pag. 425 a 466)

municazione troppo diretta dell'anima con Dio, quella rivelazione interiore ed immediata, quelle meditazioni, *d'onde Gesù Cristo era assente per istato*, non preparavano quel che dopo si è detto razionalismo? *Vi andava tutta la religione* (*Parole di Bossuet a Luigi XIV*). Volendo scrutare a fondo il quietismo non è che una riproduzione dell'*estasi* di *Plotino* e di *Porfirio* e degli altri entusiasti neoplatonici. Estasi che si faceva consistere in quella via mistica di contemplazione esaltata, tracciata all'intelletto umano, come la sola via per giungere alla vera scienza; l'anima non può ottenerla che rimontando alla sorgente dalla quale è emanata la sua essenza; i sensi le sono non solo stranieri ma importuni; dee affrancarsene, riunire tutte le forze in essa stessa per un profondo raccoglimento, mettersi in comunicazione diretta colla natura divina. Come vedesi questa estasi plotiniana ha la maggiore affinità col quietismo. Tanto l'una quanto l'altra dottrina menano al fanatismo e facilmente nel panteismo mistico, del quale una derivazione è l'estasi di *Plotino*. La dottrina dell'estasi venne confutata e dimostrata assurda da' SS. Padri, e con ragione *Bossuet* attaccò il quietismo.

Prof. PIETRO PERRONE.



TRATTATO

DELL' ESISTENZA E DEGLI ATTRIBUTI

DI DIO

TRATTATO

DELL'ESISTENZA E DEGLI ATTRIBUTI

DI DIO *

PRIMA PARTE

DIMOSTRAZIONE DELL' ESISTENZA DI DIO, DESUNTA DALLO SPETTACOLO DELLA NATURA E DALLA CONOSCENZA DELL'UOMO

CAPITOLO PRIMO

Pruove dell'esistenza di Dio, dedotte dall' aspetto gener dell' universo.

1. Io non posso aprir gli occhi senza ammirar l' arte, che risplende in tutta la natura. La più piccola occhiata basta per iscorgere la mano, che opera tutto. Che li uomini assuefatti a meditare le verità astratte, ed a rimon-

* La versione delle *Opere filosofiche di* FÉNÉLON si è eseguita sull'edizione data nel 1845, da *M. A. Jacques*, professore di filosofia, collazionata coi migliori testi in un grosso volume in 18° collezione di Charpentier; si è pure tenuta presente l' edizione data nel 1848 dall' abate *E. Barbe*, edizione che fa parte della *Biblioteca filosofica della gioventù* pubblicata da una società di ecclesiastici professori di filosofia, ed approvata da *Afre* arcivescovo di Parigi.

tare ai primi principî conoscano la Divinità per la sua idea; questa è una strada sicura per giugnere alla sorgente di ogni verità. Ma più che questa strada è diritta, e breve, più è aspra, ed inaccessibile al comune degli uomini, che dipendono dalla loro imaginazione. Questa è una dimostrazione sì semplice, che per la sua semplicità sfugge agli spiriti, che sono incapaci delle operazioni puramente intellettuali. Vie più è perfetta questa strada onde trovare il primo Essere, meno spiriti vi sono, i quali valgano a seguirla.

II. Ma v' è un' altra strada meno perfetta, e ch' è proporzionata agli uomini li più mediocri. Gli uomini meno esercitati nel raziocinio, e i più avviluppati dai pregiudizî sensibili, possono ad un solo sguardo discuoprire quell'Ente Supremo, ch' è dipinto in tutte le sue opere. Quella sapienza, e potenza, che Esso ha marcate in tutte le opere sue, si fanno vedere come in uno specchio a coloro, che non possono contemplar Lui nella propria idea. È questa una filosofia sensibile, e popolare; di cui ogni uomo scevro di passioni, e di pregiudizî è capace. *Humana autem anima rationalis est, quae mortalibus vinculis peccati poena tenebatur, ad hoc diminutionis reducta, ut per conjecturas rerum visibilium ad intelligenda invisibilia niteretur.* — Aug. *De lib. Art.* lib. III., cap. X. n° 30.

III. Se un gran numero d' uomini di un' ingegno sottile, e penetrante non hanno trovato Iddio con questo sguardo gettato sulla natura, non dee recarne maraviglia. Le passioni, che li agitano, son loro la causa di distrazioni continue; ovvero i falsi pregiudizi, che nascono dalle passioni li rendono ciechi a questo grande spettacolo (1). Un uomo penetrato da un grande affare, il quale occupasse tutta l'applicazione del suo spirito, passerebbe molti giorni solitario in una camera nel traffico de' suoi interessi, senza riguardare nè le proporzioni della camera, nè gli ornamenti del cammino, nè li quadri, che ne adornassero le pareti. Tutti questi oggetti sarebbero continuamen-

(1) *Ipsius vero mundi, qui omnia complexu suo coercet, et continet, non artificiose solum, sed plane artifex ab eodem* Zenone *dicitur, consultrix, et provida utilitatem, opportunitatemque omnium.*—Cic. *lib.* 2 *de Natur. Deor.*

te innanzi a' suoi occhi, e nessuno di essi farebbe impressione su lui.

In tal guisa vivono gli uomini. Tutto li presenta Dio, ed essi in nessuna parte lo veggono. Egli era nel mondo, ed il mondo è stato fatto da Lui, e nondimeno questo mondo non lo ha riconosciuto. *In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit.* — Joan. 1. 10. Essi passano la loro vita senza aver scoperta questa rappresentanza sì sensibile della Divinità: tanto l'affascinamento del mondo offusca i loro occhi. *Fascinatio nugacitatis obscurat bona.* — Sap. IV, 12. Sovente anche ricusano aprirli, ed affettano di tenerli chiusi, per timore di trovar Colui, che affatto non cercano. Finalmente ciò, che più dovrebbe servire ad aprir loro gli occhi, non serve, che a maggiormente renderneli chiusi, cioè a dire la costanza, e la regolarità dei moti, che la Suprema Sapienza ha posti nell'universo.

S. Agostino dice, che queste maraviglie si sono avvilite per la loro ripetizione continua: *Assiduitate viluerunt.* (*Tract.* XXIV. *In Joan.* n° 1). *Cicerone* parla precisamente nella stessa guisa. A forza di veder sempre le medesime cose lo spirito vi si assuefa egualmente, che gli occhi. Esso non ammira, non ardisce prendersi in modo alcuno la cura di cercare la causa di quegli effetti, che vede sempre accadere nella medesima guisa, come se la novità, e non la grandezza della cosa stessa, fosse quella, che dovesse spronarci a questa ricerca: *Sed assiduitate quotidiana, et consuetudine oculorum assuescunt animi; neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum, quas semper vident: perinde quasi novitas non magis quam magnitudo rerum debeat ad exquirendas causas excitare* (Cic. — *De nat. Deor.*, lib. 2 n° 38).

IV. Ma in fine tutta la natura dimostra l'arte infinita del suo Autore. Quando io parlo d'un' arte voglio dire *un' unione di mezzi scelti tutti espressamente per arrivare ad un fine preciso.* Ciò è un'ordine, una disposizione, una industria, un disegno eseguito. All'incontro il caso, è una causa cieca, e necessaria, che nulla sceglie, non preordina, non dispone, e che non ha nè volontà, nè intelligenza. Ora io sostengo che l' universo porta il carattere di una causa infinitamente potente, ed industriosa. Io so-

stengo che il Caso, vale a dire il concorso cieco, e fortuito delle cause necessarie, e prive di ragione, non può aver formato questo tutto. È bene di quivi richiamare le celebri comparazioni degli antichi.

V. Chi crederà, che l'Iliade d'*Omero*, quel poema sì perfetto, non sia stato composto per uno sforzo dell'ingegno d' un sublime poeta; e chi crederà, che le lettere dell'Alfabeto essendo state confusamente gettate con un colpo di puro caso, a guisa d'un tratto di dati, sieno state riunite tutte precisamente in quella disposizione, che era necessaria per descrivere in versi pieni d' armonia, e di varietà sì famosi avvenimenti, per situarli, e per collocarli sì bene tutti insieme, per dipingere ciascun oggetto con tutto ciò, che v' è di più grazioso, di più nobile, e di più commovente; finalmente per far parlare ciascuna persona secondo il suo carattere in una maniera cotanto ingenua, e che sì fattamente le sue passioni esprimesse? Si ragioni pure, e si sottilizzi quanto si voglia, non si persuaderà giammai ad un' uomo sensato, che l' Iliade abbia avuto il caso per suo Autore. *Cicerone* diceva altrettanto degli Annali di *Ennio*, ed aggiungeva, che il caso non farebbe giammai un solo verso, molto più lungi poi dal fare intiero un poema (*op.cit.*). Per qual ragione dunque quest' uomo sensato crederebbe circa l' universo, ch'è senza dubbio più ancor maraviglioso dell'Iliade, ciò, che il suo buon senso non gli permette giammai di credere di questo poema ? Ma passiamo ad un' altra comparazione, la quale è di *S.Gregorio Nazianzeno* (*Orat.*28,*orat.*34, n° 6).

VI. Se noi ascoltiamo in una camera sotto una cortina un dolce, ed armonioso istrumento, crederemo noi, che il caso, senza alcuna mano d'uomo lo possa aver formato? Diremo noi forse, che le corde d'un Violino fossero venute da loro stesse a disporsi, e distendersi su di un legno, i di cui pezzi collegati si fossero insieme per formare una cavità con regolari aperture ? Sosterremo noi, che l'Arco, fatto senz' arte, sia spinto dal vento per toccare ciascuna corda così diversamente , e con tanta aggiustatezza ? Qual mente ragionevole potrebbe seriamente dubitare; che una mano d'uomo toccasse questo istrumento con tant' armonia ? Non gridarebbe esso , che una mano sapiente lo tocca? Non ci stanchiamo di far conoscere la medesima verità.

VII. Colui, che trovasse in un Isola deserta, e sconosciuta a tutti gli Uomini una bella statua di marmo, direbbe subitamente: senza dubbio qui vi sono stati altre volte degli Uomini; io riconosco la mano di un'abile scultore; ammiro con qual delicatezza ha saputo proporzionare tutte le membra di questo corpo per dargli tanta bellezza, grazia, maestà, vita, morbidezza, moto, ed azione.

Cosa risponderebbe un'Uomo, se qualcuno si avvisasse di dirgli: non già uno scultore fece questa statua. Essa è fatta in vero secondo il più squisito gusto, e nelle regole della perfezione: ma il solo caso l'ha fatta. Fra' tanti pezzi di marmo ve n'è stato uno il quale si è formato così da sè medesimo; le pioggie e li venti l' hanno distaccato dalla montagna; una tempesta violentissima l' ha gettato diritto su questo piedistallo, che da sè stesso si era preparato in questo luogo: questo è un'Apollo perfetto, come quello di Belvedere; Questa è una Venere, che eguaglia quella de' Medici; Questo è un' Ercole, che rassomiglia quello di Farnese. Voi credereste al certo, che questa figura cammina, ch' è viva, che pensa, e ch'è vicina a parlare; ma essa nulla deve all' Arte, ed un colpo cieco del caso, è stato quello, che l' ha così bene scolpita, e collocata.

VIII. Se si avesse avanti gli occhi un bel quadro, che rappresentasse, per esempio, il passaggio del mar rosso con Mosè alla voce del quale le acque si fendono, e s' inalzano come due muri, per far passare gl' Israeliti a piede asciutto a traverso dei loro abissi; si vedrebbe da una parte questa moltitudine innumerabile di popolo pieno di confidenza, e di gioja alzare le mani al Cielo; dall'altra parte si scorgerebbe Faraone con gli Egiziani pieni di turbamento, e di spavento alla vista delle onde, che si riuniscono per inghiottirli. Per verità, chi ardirebbe dire, che una serva scarabbocchiando a caso questa tela con una scopa, li colori si fossero disposti da loro stessi per formare questo vivo colorito, queste attitudini sì varie, quest'aria delle teste così esprimenti le passioni, questo bell'ordine di figure in sì gran numero senza confusione; questo adattamento delli panneggi, queste distribuzioni di lumi, queste gradazioni di colori, questa

esatta prospettiva? finalmente tutto ciò, che il genio più bello d'un pittore può riunire? Di più se si trattasse solo di un poco di spuma alla bocca di un Cavallo confesso, secondo l'istoria, che se ne racconta, e che suppongo vera senza esaminarla, che un colpo di pennello gettato dispettosamente dal pittore, potrebbe una sol volta nel giro dei secoli ben ricopiarla. Ma per lo meno il pittore aveva di già scelti con disegno li colori i più proprî a rappresentar questa spuma per adattarli all'estremità del pennello. In tal guisa non v'interviene, che una porzione di caso, il quale ha compiuto ciò che l' Arte avea di già incominciato. Inoltre quest'opera dell'Arte, e del caso insieme non era, che un poco di spuma, oggetto confuso, e propria a fare onore ad un colpo del caso; oggetto informe che non richiede se non un poco di colore biancastro sfuggito dal pennello, senz' alcuna figura precisa nè alcuna correzione di disegno. Quale comparazione di questa spuma, con tutto un disegno di Storia seguìta ove la più feconda imaginazione, ed il genio il più ardito, essendo sostenuti dalla scienza delle regole, bastano per porre in esecuzione, ciò che costituisce un quadro eccellente.

Io non posso risolvermi a lasciare questi esempî, senza pregare il Lettore di osservare, che gli uomini i più sensati provano naturalmente una pena estrema a credere, che le bestie non abbiano alcuna cognizione, e che siano mere macchine. D'onde proviene mai questa ripugnanza invincibile in tante sane menti? Ciò nasce, perchè così suppongono con ragione, che movimenti sì giusti, e di una sì perfetta meccanica non possono farsi senza una qualche industria; che la sola materia senza l' Arte non può fare ciò, che indica tanta cognizione. Da ciò scorgesi, che la ragione la più retta, conclude naturalmente, che la sola materia, non può nè per le semplici leggi del moto, nè per i capricciosi colpi del caso, formare animali, che non altro siano, che pure macchine. Anche i filosofi, che non attribuiscono alcuna cognizione agli animali, non possono evitare di riconoscere, che ciò ch' essi suppongono cieco, e senz' arte in queste macchine, è pieno di sapienza, ed Arte fin nel primo loro motore, il quale ne ha formato le molle, e ne ha regolato i movi-

menti. Nella stessa guisa i filosofi i più a noi contrarî riconoscono egualmente, che la materia, ed il caso, non possono produrre senz'arte tuttociò, che vedesi negli animali.

CAPITOLO II.

Pruove dell'esistenza di Dio desunte dalla considerazione delle principali maraviglie della natura.

IX. Dopo queste comparazioni, sulle quali prego il lettore di semplicemente consultare sè stesso, senza ragionare, giudico esser tempo entrare nelle particolarità della natura. Io non pretendo già di penetrarla intieramente. Chi il potrebbe? Nè tampoco pretendo di entrare in veruna discussione di fisica. Queste discussioni supporrebbero alcune profonde cognizioni, che molte persone di talento, giammai hanno acquistate: ed io non voglio proporre loro, se non che il semplice sguardo sulla faccia della natura. Non voglio parlar loro, se non di ciò, che da tutti si sa, e che soltanto richiede un poco di attenzione seria, e tranquilla.

X. Fermiamoci subito al grande oggetto, che attrae i nostri primi sguardi, voglio dire la struttura generale dell'universo. Gettiamo gli occhi su questa terra, che ci sostiene. Riguardiamo questa vôlta immensa dei cieli che ci cuopre; questi abissi d'aria, e di acqua, che ci circondano, e questi astri che c'illuminano Un uomo che vive senza riflessione, pensa solo agli spazî, che sono vicini a lui, o che hanno qualche relazione coi suoi bisogni. Esso rimira la terra soltanto come il pavimento della sua camera, ed il sole, che la illumina durante il giorno, come la lucerna, che la illumina nella notte. I suoi pensieri si racchiudono nel ristretto luogo, che abita. Al contrario l'uomo assuefatto a riflettere estende i suoi sguardi più lungi, e considera con curiosità gli abissi quasi infiniti, da' quali per tutte le parti, è circondato. Un vasto regno non gli sembra allora, se non un picciol cantone della terra: la terra medesima, non è a' suoi occhi, che un punto nella massa dell'universo; e resta ammirato di vedervisi collocato, senza sapere come vi sia stato collocato.

XI. Chi è che ha sospeso questo globo della terra, che è immobile? Chi è che ne ha posti i fondamenti? Niente sembra di lei più vile, gli più infelici la calpestano coi piedi. Ma nulla ostante per possederla si diffondono i più grandi tesori. Se essa fosse più dura, l'uomo non potrebbe aprirne il seno per coltivarla; se fosse meno dura, essa non potrebbe reggerlo; egli si affonderebbe da per tutto, come si affonda nella sabbia, o in un pantano. Dal seno inesauribile della terra, esce tutto ciò, che avvi di più prezioso. Questa massa informe, vile, e grossolana prende tutte le più varie forme, ed essa sola ci dona tutt' i beni, che noi le domandiamo. Questo fango sì brutto, si trasforma in mille belli oggetti, che allettano gli occhi. In un solo anno, esso diviene rami, germogli, fiori, frutti, e semenze per rinnovare le sue liberalità in favore degli uomini. Nullo lo esaurisce. Più si lacerano le sue viscere, più essa è liberale. Dopo tanti secoli, nel corso de' quali tutto è da esso uscito, non è ancora punto consumato: non risente alcuna vecchiezza; le sue viscere sono ancora ripiene delli medesimi tesori. Mille generazioni sono passate nel suo seno. Tutto invecchia ad eccezione di lui: esso ringiovanisce ciascun' anno nella primavera. Esso non manca agli uomini; ma gli uomini insensati mancano a sè stessi trascurando di coltivarlo. Per la loro pigrizia, e per i loro disordini, essi lasciano crescere li rovi, e le spine ad occupare il luogo delle vite, e delle messi. Essi si contrastano un bene, che lasciano perdere. Li conquistatori lasciano incolta la terra, per il possesso della quale, hanno fatto perire tante migliaia d'uomini, ed hanno vissuto in una sì terribile agitazione. Gli uomini hanno innanzi a sè terre immense, che sono vuote, ed incolte: essi rovesciano il genere umano per un cantone di questa terra sì negletta.

La terra se fosse ben coltivata, nutrirebbe per cento volte più uomini di quel, che ne nutrisce. L'ineguaglianza del terreno stesso, che sembra a prima vista un difetto, si converte in ornamento, ed utilità. Li monti si sono inalzati, e le valli sono discese nel luogo, che Iddio loro ha assegnato. Queste diverse terre, secondo i diversi aspetti del sole, hanno i loro vantaggi. In queste profonde valli,

si vede crescer l'erba fresca per nutrire le greggi. Vicino ad esse, si aprono vaste campagne rivestite di ricche messi. Qui s' inalzano le colline a guisa di un' anfiteatro, e sono coronate di viti, e di alberi fruttiferi. L'alte montagne ergono la loro fronte aggliacciata fin' alle nuvole; e li torrenti che ne cadono, sono le sorgenti de' fiumi. Gli scogli, che mostrano la loro cima scabrosa, sostengono la terra delle montagne, nella guisa che gli ossi del corpo umano ne sostengono le carni. Questa varietà forma la vaghezza delle campagne, e nel tempo medesimo soddisfa ai diversi bisogni dei popoli. Non v' ha terreno così ingrato, che non abbia qualche proprietà. Non solamente le terre nere, e fertili, ma eziandio le argillose, e sabbiose, ricompensano l'uomo de' suoi travagli. Le paludi diseccate divengono fertili; le arene cuoprono d' ordinario la superficie della terra; e quando il lavoratore abbia la pazienza d'andare a fondo, trova un terreno nuovo, che diviene fertile a misura, che si rimuove, e si espone ai raggi del sole.

Non v' ha quasi terra del tutto ingrata, se l'uomo non si stanca di rimuoverla per esporla al sole, e s'egli le domanda ciò, ch'essa è propria a portare. In mezzo ai sassi, e agli scogli si trovano eccellenti pasture: sonovi nelle loro cavità alcune vene penetrate da' raggi del sole, che somministrano alle piante succhi saporitissimi per nutrire gli armenti. Anche le spiagge, che sembrano le più sterili, e le più selvagge offrono sovente frutti deliziosi, e rimedi salutarissimi, che mancano ne' paesi li più fertili.

D' altronde per un' effetto della Provvidenza divina, niun luogo produce tutto ciò, che abbisogna alla vita umana. Imperciocchè il bisogno invita gli uomini al commercio per darsi scambievolmente ciò, che loro manca, e questo bisogno è il vincolo naturale della società fra le nazioni, altrimenti tutti i popoli del mondo sarebbero ridotti ad una sola specie d' abiti, e di alimenti; null' inviterebbe a conoscersi, ed abboccarsi (*Economia campestre di* Senofonte).

Tutto ciò, che produce la terra nella sua putrefazione ritorna nel di lei seno, e diviene il germe d' una nuova fecondità. In tal guisa essa riprende tutto ciò che ha dato per nuovamente restituirlo. In tal guisa la pu-

trefazione delle piante, e gli escrementi degli animali ch'essa alimenta, nudriscono essa medesima, e perfezionano la di lei fertilità. In tal guisa più essa dona, più riprende, e giammai si esaurisce, purchè si sappia nella sua coltura renderle tutto ciò, che ha dato. Tutto esce dal di lei seno, tutto vi ritorna, e niente vi si perde. Tutte le semenze, che vi ritornano si moltiplicano. Affidiamo alla terra alcuni acini di grano, nel putrefarsi, essi germogliano; e questa madre feconda ci rende con usura più spighe di quello, che ha ricevuto di acini. Scaviamo le sue viscere, noi vi troviamo la pietra, ed il marmo per li più superbi edifizî. Ma chi ha racchiusi tanti tesori nel di lei seno, a condizione che si riproducono del continuo? Osserviamo tanti preziosi ed utili metalli, tanti minerali destinati alla comodità dell uomo.

XII. Ammiriamo tante piante che nascono dalla terra. Esse somministrano alimenti ai sani, e rimedî agl' infermi. Le loro specie, e le loro virtù sono innumerevoli. Esse ornano la terra, ed hanno verdura, fiori odoriferi, e frutti deliziosi. Vediamo noi vaste foreste, che sembrano antiche quanto il mondo? Qui gli alberi si profondono nella terra colle loro radici siccome i loro rami s' innalzano al cielo. Le loro radiche li difendono dai venti, e vanno a ricercare come con piccioli tubi sotterranei tutti i succhi pel nutrimento del loro tronco. Lo stesso tronco si riveste d'una dura corteccia, la quale pone al coperto dalle ingiurie dell' aria il tenero legno. I rami distribuiscono in diversi canali il succo, che le radiche aveano riunito nel tronco. Nell' estate questi rami ci proteggono colla loro ombra dai raggi del sole. Nell' inverno nudriscono la fiamma, che ci conserva il calore naturale. Il loro legno non è solamente utile per il fuoco: Questo è una materia dolce, quantunque solida, e durevole, alla quale la mano dell'uomo dà tutte le forme, che gli piace per le più grandi opere dell' architettura, e della navigazione. Di più gli alberi fruttiferi incurvando i loro rami verso la terra, sembrano offrire i loro frutti all'uomo. Gli alberi, e le piante, lasciando cadere i loro frutti, le loro coccole, si preparano all'intorno una numerosa posterità. La più debole pianta, il menomo legume contiene in picciol volume, in un granello, il germe di tutto ciò, che

si dispiega nelle più alte piante, e nei più grandi alberi. La terra, che non si cangia giammai fa tutte queste mutazioni nel suo seno.

XIII. Osserviamo ora quel che si chiama acqua. Questo è un corpo liquido, chiaro, e trasparente. Da una parte esso scorre, e fugge; dall' altra parte esso prende tutte le forme dei corpi, che lo circondano, non avendone alcuna per sè stesso. Se l'acqua fosse un poco più rarefatta, essa diverrebbe una specie d' aria, tutta la faccia della terra sarebbe arida, e sterile. Non vi sarebbero, che animali volatili; nessuna specie d' animali potrebbe nuotare; nessun pesce potrebbe vivere; non vi sarebbe alcun commercio per mezzo della navigazione. Qual mano industriosa ha saputo addensar l' acqua nell' assottigliar l' aria, e distinguer così bene queste due specie di corpi fluidi?

Se l' acqua fosse un pò più rarefatta, essa non potrebbe più sostenere quei prodigiosi edifizi fluttuanti, che chiamansi vascelli. Li corpi meno pesanti vi si affonderebbero immantinente. Chi mai s'è preso la cura di scegliere una sì giusta configurazione di parti, ed una degradazione così precisa di moto, per render l' acqua così fluida, così insinuante, così propria a sfuggire, così capace di ogni consistenza; e nulla ostante così forte per sostenere, e così impetuosa per trascinare le più pesanti moli? Essa è docile: l' uomo la conduce, come un cavaliero il suo cavallo a colpo di bacchetta; egli la distribuisce a suo piacere; la solleva sulle aspre montagne, e si serve del suo peso per farle far cadute, le quali la fanno risalire tanto quanto è discesa. L'uomo, che conduce le acque con tanto impero, è da esse a vicenda portato. L'acqua è una delle più grandi forze moventi, che sappia l'uomo adoperare per supplire a ciò, che gli manca per la picciolezza, e debolezza del suo corpo nelle arti le più necessarie.

Ma queste acque, le quali, non ostante la loro fluidità, sono masse così pesanti, non lasciano di sollevarsi al di sopra de'nostri capi, e di restarvi lungamente sospese. Vedete voi quelle nuvole, che volano come sulle ali de' venti (*Super pennas ventorum*, Ps. CIII, 3)? Se cadessero ad un tratto in grosse colonne di acqua, rapide come torrenti, som-

mergerebbero, e distruggerebbero tutto nel luogo di loro caduta, ed il rimanente della terra resterebbe arido. Qual mano le tiene sospese in quei serbatoi, e non le permette di cadere se non a goccia a goccia, come se fossero distillate da un inaffiatoio? D'onde viene, che in certi paesi caldi, ove quasi mai cade la pioggia, le rugiade della notte sono così abbondanti, che suppliscono alla mancanza di quella; e che in altri paesi, come sono le sponde del Nilo, e del Gange, l' inondazione regolare dei fiumi in alcune stagioni provvede opportunamente ai bisogni dei popoli per irrigare le terre? Possono imaginarsi provvedimenti meglio presi per rendere fertili tutti i paesi?

In tal guisa l'acqua, non solamente disseta gli uomini, ma altresì l' aride campagne, e colui, che ci ha dato questo corpo fluido, lo ha distribuito con diligenza sopra la terra, come i canali d'un giardino. Le acque cadono dall' alte montagne, ove sono situati i loro ricettacoli. Esse si adunano in grossi ruscelli nelle valli. Li fiumi serpeggiano nelle vaste campagne per meglio bagnarle. Essi finalmente vanno a precipitarsi nel mare per farne il centro del commercio a tutte le nazioni. Quest' oceano, che sembra posto in mezzo alla terra per farne un' eterna separazione, è al contrario il punto di riunione di tutt' i popoli, quali non potrebbero per terra andare da una estremità all' altra del mondo, che con fatiche, lunghezza, e pericoli incredibili. Per questo cammino senza traccia, a traverso degli abissi il vecchio mondo dà la mano al nuovo; ed il nuovo appresta al vecchio tanti comodi e ricchezze.

Le acque distribuite con tant'arte fanno una circolazione nella terra come il sangue circola nel corpo umano. Ma oltre questa circolazione perpetua dell' acqua, evvi il flusso e riflusso del mare. Non andiamo ricercando le cause di quest' effetto sì misterioso. Certo si è, che il mare si porta, e riporta precisamente nelli medesimi luoghi a certe ore. Chi è quegli che lo fa ritirare, e di poi ritornare indietro con tanta regolarità? Un poco più, un poco meno di moto in questa massa fluida sconcerterebbe tutta la natura. Un poco più di moto nelle acque, che risalgono inondarebbe i regni interi. Chi è quegli, che ha saputo prender misure così giuste in corpi immensi?

Chi è quegli, che ha saputo evitare il troppo ed il troppo poco ? Qual dito ha fissato al mare il confine immobile, che deve rispettare nel corso di tutti i secoli, dicendogli; *la dovrete infrangere le vostre onde orgogliose* (*Et dixi : Usque huc venies, et non procedes amplius et hic confringes tumentes fluctus tuos*.—Job. xxxviii, ii.)

Ma queste acque così fluide divengono ad un tratto nell' inverno dure come scogli. Le cime delle alte montagne hanno egualmente in ogni tempo ghiacci,e nevi, che sono le sorgenti dei fiumi, e che adacquando li pascoli, li rende più fertili : Quì le acque sono dolci per dissetar l'uomo : Là sono un sale, che condisce, e rende incorruttibili li nostri alimenti Finalmente se io alzo il capo, veggo delle nubi, che volano al di sopra di noi quasi mari sospesi per temperar l'aria, per arrestare gli infiammati raggi del sole, e per inaffiare la terra, allorquando è troppo arida. Qual mano ha potuto sospendere sulle nostre teste questi grandi serbatoi d' acque ? Qual mano prende cura di non lasciarle mai cadere, se non in pioggie moderate ?

XIV. Dopo aver considerato le acque, applichiamoci ad esaminare altre masse ancor più estese. Vedete voi ciò che chiamasi l' aria? Questo è un corpo così puro, così sottile, e così trasparente, che i raggi degli astri situati ad una quasi infinita distanza da noi, la penetrano intieramente senza difficoltà, ed in un solo istante, per venire ad illuminare i nostri occhi. Un poco meno di sottilità in questo corpo fluido, ei avrebbe tolto il giorno, o tutto al più non ci avrebbe lasciato, se non che un lume fosco, e confuso, come quando l' aria è ripiena di nebbie dense. Noi viviamo immersi in abissi d' aria come i pesci in abissi di acqua. Nella guisa stessa, che l'acqua se si sottilizzasse, diverrebbe una specie d'aria, che farebbe morire i pesci ; l' aria per la sua parte ci toglierebbe la respirazione, se divenisse più densa, e più umida. Allora noi ci annegheremmo nei flutti di quest' aria spessa, come un' animale terrestre si annega nel mare. Chi è quegli, che ha purificato con tanta giustezza quest' aria, che respiriamo? Se fosse più densa ei soffogarebbe, come se fosse più sottile non avrebbe quella dolcezza, che forma un nutrimento continuato al fisico dell'uomo. Noi pro-

veremmo pur tutto ciò, che si sperimenta sulle cime delle più alte montagne, ove la sottigliezza dell' aria non somministra bastante umidità, e nutrimento per li polmoni.

Ma qual potenza invisibile eccita, e calma cotanto repentinamente le tempeste di questo gran corpo fluido? Quelle del mare non ne sono, che le conseguenze. Da qual tesoro sono cavati i venti, che purificano l' aria, che attiepidiscono le cuocenti stagioni, che temperano i rigori degl'inverni, e che cangiano in un' istante la faccia del cielo? Sulle ali di questi venti volano le nubi da un termine all'altro dell' orizzonte.Si sa,che alcuni venti dominano in certi mari in precise stagioni. Essi durano per un regolato tempo,e loro ne succedono altri espressamente per render comode, e regolari le navigazioni. Purchè gli uomini sieno pazienti, e puntuali come i venti, essi senza stento faranno le più lunghe navigazioni.

XV. Vedete voi questo fuoco, che sembra acceso negli astri, e che spande da per tutto la sua luce? Vedete voi quella fiamma, che vomitano alcune montagne, che la terra alimenta di solfo nelle sue viscere? Questo medesimo fuoco dimora pacificamente nascosto nelle vene delle pietre fuocaie, ed ivi aspetta di risplendere fino a che l'urto di un'altro corpo lo ecciti per iscuoter le città, e le montagne. L'uomo ha saputo accenderlo, e servirsene a tutti i suoi usi, per piegare i più duri metalli, e per alimentare con il legno, fin nei climi li più agghiacciati, una fiamma, che gli sia in luogo del sole, quando questo si allontana da lui. Questa fiamma s' insinua sottilmente in tutte le semenze. Essa è come l' anima di tuttociò che vive, essa consuma tuttociò, ch' è impuro, e rinnova ciò, che ha purificato. Il fuoco somministra la forza agli uomini troppo deboli; porta in aria all'istante gli edifizî, e li scogli. Ma vuolsi limitarlo ad un uso più moderato? Esso riscalda l'uomo, esso cuoce i cibi. Gli antichi ammirando il fuoco, hanno creduto, che questo fosse un tesoro celeste involato dall' uomo alli Dei.

XVI. È tempo ormai di sollevare i nostri occhi verso il cielo. Qual potenza ha costruito al di sopra dei nostri capi una sì vasta, e superba vôlta? Qual sorprendente varietà d'ammirabili oggetti? Per darci un bello spetta-

colo una mano onnipotente, ha posto innanzi a' nostri occhi sì grandi, e sì splendidi oggetti. Per farci ammirare il cielo, dice *Cicerone* (1), Iddio ha fatto l' uomo in modo diverso dal rimanente degli altri animali. Esso è diritto, ed alza il capo per essere occupato di ciò, ch' è al di sopra di lui. Ora vediamo un fosco azzurro ove scintillano i succhi li più puri. Ora vediamo in un cielo temperato li più dolci colori, con mescolanze, che la pittura non giunge ad imitare. Ora veggiamo nubi di tutte le figure, e di tutti i più vivi colori, che ad ogni momento cangiano questa decorazione per mezzo dei più belli accidenti di luce.

XVII. La regolare successione dei giorni, e delle notti, cosa mai fa intendere? Il sole non manca mai dopo tanti secoli, di servire gli uomini, che di lui non possono fare a meno. L' aurora dopo migliaia d' anni, neppure una volta ha mancato d' annunziare il giorno; essa lo incomincia appuntino nel momento, e nel luogo regolato. Il sole, dice la Scrittura, sa il luogo dove deve tramontare ciascun giorno (*sol cognovit occasum suum*, Ps. CIII, 19). Con ciò esso illumina a vicenda le due estremità del mondo, e visita tutti coloro a' quali deve diffondere i suoi raggi. Il giorno è il tempo della società, e della fatica: la notte avvolge la terra colle sue ombre, termina a vicenda tutte le fatiche, e raddolcisce gli affanni. Essa tutto sospende, e tranquillizza; essa spande il silenzio, ed il sonno. Nel riposare i corpi, essa rinnovella i loro spiriti. Ben tosto ritorna il giorno per richiamare l'uomo al travaglio, e per rianimare tutta la natura.

Ma oltre il corso così costante, che forma li giorni, e le notti, il sole ne mostra a noi un'altro, col quale esso s' approssima in sei mesi ad un polo, ed al termine di sei mesi ritorna colla medesima diligenza indietro per visitar l' altro. Questo bell'ordine fa sì, che un sole ba-

(1) Qui (Deus) primum eos (homines) humo excitatos, celsos et erectos constituit ut deorum cognitionem, coelum intuentes capere possent. Sunt enim e terra homines, non ut incolae atque habitatores, sed quasi spectatores superarum rerum, atque caelestium, quarum spectaculum ad nullum aliud genus animantium pertinet. —*De natura Deorum*, LIB. II, n. 56.

sti a tutta la terra. Se esso fosse più grande nella medesima distanza, abbrucerebbe tutto il mondo, la terra si ridurrebbe in polvere; se nella medesima distanza esso fosse men grande, la terra tutta sarebbe agghiacciata, ed inabitabile; se nella medesima grandezza esso fosse più vicino a noi, c' infiammarebbe: se nella medesima grandezza fosse più lontano da noi, non potremmo sussistere nel globo terrestre per mancanza di calore. Qual compasso mai, il di cui giro, abbraccia il cielo, e la terra, ha preso misure cotanto giuste? Quest' astro non fa minor bene alla parte da cui si allontana per temperarla, che a quella, cui si avvicina per favorirla de' suoi raggi. Li suoi sguardi benefici rendono fertile tutto ciò, che vede. Questo cangiamento produce quello delle stagioni, la cui varietà è sì grata. La primavera fa tacere li venti agghiacciati, mostra i fiori, e promette i frutti. L' estate dona ricche le messi. L'autunno spande i frutti promessi dalla primavera. L'inverno, ch' è una specie di notte in cui l' uomo si riposa, riconcentra tutti i tesori della terra, affinchè la primavera seguente li dispieghi con tutte le grazie della novità. Così la natura diversamente adornata, dà a vicenda tanti belli spettacoli, che non lascia tempo all'uomo di annoiarsi di ciò, che possiede.

Ma in qual modo avviene, che il corso del Sole possa esser così regolare? Sembra, che quest' astro non sia, che un globo di fiamma sottilissima; e per conseguenza fluidissima. Chi è quegli, che tiene questa fiamma sì mobile, ed impetuosa nei limiti precisi di un globo perfetto? Qual mano conduce questa fiamma in un cammino così diritto senza, che giammai sfugga da alcuna parte? Questa fiamma a niuna cosa è annessa, e non v'ha alcun corpo, che possa nè guidarla, nè assoggettarla. Essa consumerebbe ben tosto qualunque corpo, che la tenesse racchiusa nel suo circuito. Ove va essa? Chi le ha insegnato a girare incessantemente, e così regolarmente negli spazi, ove niuna cosa la tiene a freno? Non circola essa attorno a noi espressamente per servirci? Che se questa fiamma non circola, e se al contrario siam noi, che ci aggiriamo attorno a lei, dimando io, d'onde proviene, ch' essa è così ben situata nel centro dell'universo, per esser come il fanale, o il cuore di tutta la natura? Io domando, da che

deriva, che questo globo di una materia così sottile non sfugga da alcuna parte in quegl' immensi spazi, che la circondano, e dove tutti i corpi, che son fluidi sembrano dover cedere all' impeto di questa fiamma? In fine domando onde avvenga che il globo della terra, ch'è si duro, gira si regolarmente intorno di questo astro, negli ispazii in cui non è tenuto assoggettito da alcun corpo solido, per regolare il suo corso? Sì; tutto l' universo ci mostra Iddio. Esso è l' unica causa motrice di tutt' i prodigi, che il creato ci presenta, e che si manifestano colla loro vivida luce ad illuminare anche coloro, che chiudono gli occhi empiamente al lume della verità. Tutto ciò, che io veggo, e contemplo ad ogni istante nell' universo, mi inalza la mente a Dio. Si cerchino per quanto si vuole nella fisica le ragioni le più ingegnose per ispiegar questo fatto: tutte queste ragioni (supposto anco che siano vere) si rivolgeranno in prove della divinità. Più che questa molla, la quale conduce la macchina dell' universo è giusta, semplice, costante, sicura, e feconda di effetti utili, più è d'uopo, che una mano onnipotente, ed industriosissima abbia saputo scegliere questa molla la più perfetta di tutte.

XVIII. Ma continuiamo a guardare queste immense vôlte, ove brillano gli astri, e che cuoprono le nostre teste. Se queste sono vôlte solide, chi ne è l' architetto? Chi è, che ha fissati tanti gran corpi luminosi in determinati luoghi di queste vôlte di distanza in distanza? Chi è che fa girar così regolarmente intorno a noi queste vôlte? Se al contrario li cieli non sono, che spazi immensi ripieni di corpi fluidi come l' aria, che ci circonda, d' onde viene, che tanti corpi solidi vi galleggiano senza affondarsi giammai, e senza mai accostarsi gli uni agli altri? Dopo tanti secoli di osservazioni astronomiche non abbiamo ancora scoperto ne' cieli il più piccolo sconcerto. Un corpo fluido da forse un'ordine così costante, e così regolare ai corpi, che nuotano circolarmente nel suo recinto.

Ma che significa mai quella moltitudine pressochè innumerevole di stelle? La profusione con cui la mano di Dio l' ha sparse sulla sua opera fa vedere ch' esse nulla costano alla sua potenza. Egli ne ha seminati i cieli, come un principe magnifico sparge a piene mani il denaro,

e le pietre preziose sopra di un'abito. Dica pure qualcuno a suo piacere, che queste stelle sono altrettanti mondi simili alla terra, che abitiamo: lo suppongo per un momento. Quanto mai deve esser potente, e sapiente quegli, che ha fatto mondi così innumerabili come li granelli di arena, che cuoprono le rive dei mari, e che da tanti secoli conduce senza difficoltà tutti questi mondi nella guisa, che un pastore conduce il gregge? Se al contrario le stelle sono solamente fiaccole accese per risplendere a nostri occhi in questo picciolo globo, che chiamasi la terra; qual potenza, che per nulla si stanca, qual profusione per dare all'uomo in questo picciolo cantone dell'universo un sì sorprendente spettacolo! (*Sostinenti muneris propter imbecillitatem difficultas, minime cadit in majestatem Deorum*—Cic *de Nat Deor.*, lib. II, n°. 30)!

Ma fra questi astri io scuopro la luna, che sembra dividere con il sole la cura d' illuminarci. Essa si fa vedere appuntino con tutte le stelle quando il sole è obligato di andare a ricondurre il giorno nell' altro emisfero. In tal guisa la stessa notte, ad onta delle sue tenebre, ha una luce fosca in vero, ma dolce, ed utile. Questa luce è presa dal sole quantunque assente. In tal guisa tutto è condotto nell'universo con un'arte così bella, che un globo vicino alla terra, ed altresì tenebroso, qual' è per sè medesimo, serve a rimandargli per riflesso i raggi che riceve dal sole, ed il sole stesso illumina per mezzo della luna i popoli che non possono vederlo, mentre esso deve altri illuminare.

Il moto degli astri, dirà qualcuno, è regolato con leggi immutabili. Io suppongo il fatto. Ma questo medesimo prova ciò, ch'io voglio stabilire. Chi è quegli che ha dato alla natura leggi sì costanti insieme, e sì salutari, leggi cotanto semplici, che si avrebbe la tentazione di credere, che si stabilissero da per sè stesse, e sì feconde in effetti utili, che non si può fare a meno di non riconoscervi un' arte maravigliosa. D'onde ci viene la condotta di questa macchina universale, che agisce incessantemente per noi, senza che vi pensiamo? A chi attribuiremo l' unione di tanti mezzi sì profondi, e sì ben concertati, e di tanti corpi grandi, e piccioli, visibili, ed invisibili, che cospirano egualmente per servirci? Il più piccolo atomo

di questa macchina, che venisse a sconcertarsi, disfarebbe tutta la natura. Le molle d'un' orologio non sono riunite con tanta industria, e precisione. Qual' è dunque questo disegno così esteso, così continuato, così bello, così benefico? La necessità di queste leggi, lungi dall'impedirmi di rintracciarne l' autore non fa che accrescere la mia curiosità, e la mia ammirazione. Era d'uopo, che una mano egualmente industriosa, che potente, ponesse nella sua opera un'ordine egualmente semplice, e fecondo, costante, ed utile. Io dunque non temo di dire colla Scrittura, che ciascuna stella si affretta di andare ove Iddio la manda, e che quando parla, esse con tremore rispondono: eccoci. *Ecce adsumus* (Baruch, III, 35).

XIX. Ma volgiamo i nostri sguardi verso gli animali, più degni ancora d'ammirazione, che i cieli, e gli astri. Ve ne sono innumerevoli specie. Gli uni non hanno, che due soli piedi; altri ne hanno quattro, altri ne hanno un gran numero. Gli uni camminano, gli altri strisciano, altri volano, altri nuotano, altri camminano, e nuotano insieme. Le ali degli uccelli, e le notatore dei pesci sono altrettanti remi, che fendono il vano dell' aria, e dell'acqua, e che conducono il corpo flottante dell' uccello, o del pesce, di cui la struttura, è simile a quella d' un naviglio. Ma le ali degli uccelli hanno delle penne con una lanugine, che si gonfia all' aria, e che diverrebbe pesante nelle acque. Al contrario le notatore dei pesci, hanno delle punte dure, e secche, le quali fendono l'acqua senza esserne imbevute, e non divengono affatto gravi allorchè si bagnino. Alcuni uccelli, che nuotano come li cigni, sollevano in alto le loro ali, e tutta la loro piuma, per timore di bagnarla, affinchè li serva come di vele. Essi hanno l'arte di volgere queste piume dalla parte del vento, ed andare come i vascelli ad orza, quando il vento non li è favorevole. Gli uccelli acquatici, come sono le anitre, hanno alle zampe delle grandi pelle, che si distendono, e formano delle racchette a loro piedi per impedire di profondarli nelle sponde paludose dei fiumi.

Fra questi animali, le bestie feroci, come sono i lioni, hanno alcuni muscoli più grossi alle spalle, alle cosce, ed alle gambe; in tal guisa questi animali sono pieghevoli, agili, nervoruti, e pronti a slanciarsi. Le ossa delle

loro mandibole sono prodigiose in proporzione del rimanente del loro corpo. Hanno denti, e artigli, che li servono di armi terribili per isquarciare, e divorare altri animali.

Per la ragione medesima, gli uccelli di rapina, come le aquile, hanno un becco, ed unghie, che tutto forano. I muscoli delle loro ali, sono di una estrema grandezza, e di una carne durissima, affinchè le loro ali abbiano un moto più forte, e più rapido. In tal guisa questi animali, sebbene assai pesanti, si sollevano senza difficoltà fino nelle nuvole, da dove si slanciano come il fulmine, sopra qualsivoglia preda, che possa nutrirli.

Altri animali hanno delle corna. La forza più grande degli uni è nelle reni, e nel collo: altri non possono che lanciare. Ciascuna specie ha le sue armi offensive, e difensive; le loro cacce sono come guerre, ch' essi fanno gli uni contro gli altri per li bisogni della vita.

Essi hanno le loro regole, e la loro polizia. L'uno porta, come la tartaruga la sua casa nella quale è nato. L' altro fabbrica la sua, come gli uccelli, sulli più alti rami degli albori, per preservare i loro figliuolini dall' insulto degli animali, che non sono alati. Esso ancora posa il suo nido nei fogliami più folti per occultarlo a suoi nemici. Un altro, come il castoro, va fabbricando fino nel fondo delle acque di uno stagno l' asilo, che si prepara, e sa inalzare delle dighe per renderlo inaccessibile all' inondazione. Un' altro, come la talpa, nasce con un muso così puntuto, ed aguzzo, che sbuca in un momento il terreno il più duro per farsi una ritirata sotterranea. La volpe sa scavare un covile con due uscite per non esser sorpresa, e per eludere gl'inganni del cacciatore.

Gli animali rettili, sono d' un' altra manifattura. Essi si piegano, e ripiegano con l' evoluzione dei loro muscoli, essi strisciano, abbracciano, serrano, aggrappano li corpi, che incontrano, s'introducono sottilmente per tutto. I loro organi sono quasi indipendenti gli uni dagli altri: in tal guisa essi vivono anche dopo, che sono tagliati.

Gli uccelli dice *Cicerone* (1) che hanno le gambe lun-

(1) ..Quae... (animalia), altiora sunt, ut anseres, ut cygni, ut grues, ut cameli, adjuvantur proceritate collorum. Manus etiam

ghe, hanno altresì il collo lungo a proporzione, per potere abbassare il loro becco fino a terra, e prenderví i loro cibi. Lo stesso è del cammello. L'elefante, il di cui collo sarebbe troppo pesante per la sua grossezza, se fosse lungo quanto quello del cammello, è stato provveduto di una tromba, ch'è un tessuto di nervi, e di muscoli, che allunga, ritira, ripiega in tutte le maniere per prender li corpi, per sollevarli, e per respingerli: così i Latini hanno nomato questa tromba una *mano*.

Alcuni animali sembrano fatti per l'uomo. Il cane è nato per accarezzarlo, per avvezzarlo come a lui piace; per dargli una imagine gradevole di società, d'amicizia, di fedeltà, e di tenerezza; per custodire tutto ciò che gli si affida; per prender correndo molte altre bestie con ardore, e per lasciarle in seguito all'uomo, senza ritenerne cosa alcuna. Il cavallo, ed altri simili animali trovansi sottoposti all'uomo per alleviarlo nella sua fatica, e per esser caricati di mille pesi. Essi sono nati per portare, per camminare, per sollevar l'uomo nella sua debolezza, e per obbedire a tutti i suoi cenni. Li bovi hanno la forza, e la pazienza in retaggio, per tirare il carro, e per lavorare. Le vacche dànno ruscelli di latte. Li montoni hanno nel loro vello un superfluo, che non è per loro, e che si rinnova per invitar l'uomo a tosarli in ogni anno. Anche le capre somministrano un crine lungo, che loro è inutile, e di cui l'uomo forma dei drappi per cuoprirsi. Le pelli degli animali somministrano all'uomo le più belle pelliccie ne' paesi i più lontani dal sole. In tal guisa l'Autore della natura ha rivestite le bestie a seconda del loro bisogno; e le loro spoglie, anche servono di poi d'abiti agli uomini per riscaldarli in que'climi agghiacciati.

Li animali, che non hanno quasi niente pelo, hanno una pelle spessissima, e durissima come scaglie: altri hanno anche delle scaglie, che si cuoprono l'una con l'altra, come tegole d'un tetto, e che si riaprono, e si rinchiudono secondo, che conviene all'animale di dilatarsi, o di stringersi. Queste pelli, e queste squame, servono ai bisogni degli uomini.

data elephantis, quia propter magnitudinem corporis difficiles aditus habebant ad pastum.—*De Nat. Deor.* lib. II. n. 47.

In tal modo nella natura, non solamente le piante, ma eziandio gli animali sono fatti per nostro uso. Anche le bestie feroci si addomesticano, e per lo meno temono l'uomo. Se tutti i paesi fossero popolati, e civilizzati come dovrebbero esserlo, non vi sarebbe luogo in cui le bestie investissero li uomini. Non più si trovarebbero animali feroci, fuori, che nelle più rimote selve, e sarebbero riservati per l'esercizio del coraggio, della forza, e della destrezza del genere umano; per un giuoco, che rappresentarebbe la guerra, senza che vi fosse bisogno della vera guerra fra le nazioni.

Ma osservate, che gli animali nocevoli all'uomo, sono i meno fecondi, e che li più utili sono quelli, che si moltiplicano di vantaggio. Si uccidono incomparabilmente più bovi, e montoni, che non si uccidono orsi, e lupi. Vi ha ciò nonostante incomparabilmente meno orsi, e lupi sulla terra, che bovi, e montoni. Notate ancora con *Cicerone*, che le femine di ciascuna specie, hanno delle mammelle in numero proporzionato ai figliuoli ch'esse d'ordinario portano. Più figli esse portano, più sorgenti di latte per allevarli ha somministrato loro la natura.

Nel mentre che i montoni fanno crescere per noi la loro lana. li vermi da seta ci filano a gara delle ricche stoffe, e consumano sè stesse per donarle a noi. Essi si formano del loro guscio una specie di tomba, ove si rinchiudono nel proprio lavoro, e rinascono sotto una strana figura ad effetto di perpetuarsi.

Da un' altra parte le api vanno con diligenza a raccorre il succo degli odoriferi fiori per comporne il loro mele; e lo collocano con un ordine, che può servirci di modello. Molti insetti si trasformano ora in mosche, ora in vermi. Se si trovano inutili, deve considerarsi, che tutto ciò che fa parte del gran spettacolo della natura, e che contribuisce alla sua varietà, non è senz'uso per li uomini tranquilli, e che meditano.

Cosa mai evvi di più bello, e di più magnifico di questo gran numero di republiche di animali così bene ordinate, ciascuna specie delle quali, è di una costruzione differente dagli altri? Tutto dimostra, quanto la fattura dell' Artefice sorpassi la vile materia, che ha posta in opera. Tutto mi sorprende, fino i menomi moschini. Se

appariscono incomodi, si deve notare che l'uomo ha bisogno di qualche pena mescolata con i suoi comodi. Esso si ammollirebbe, dimenticherebbesi di sè stesso, se niente avesse, che moderasse i suoi piaceri, e che esercitasse la sua pazienza.

XX. Consideriamo ora le maraviglie, che risplendono nei più grandi corpi, egualmente che nei più piccioli. Da una parte io veggo il sole tante migliaia di volte più grande della terra; io lo veggo, che circola in spazi, al confronto de' quali, esso stesso non è, che un atomo brillante. Io veggo altri astri, forse anche più grandi di lui, che girano in altri spazi ancor più distanti da noi. Al di là di tutti questi spazi, che sfuggono già ad ogni dimensione, io scorgo ancora confusamente altri astri, che non si possono più nè contare, nè distinguere. La terra in cui io sono, non è che un punto a proporzione del tutto, ove non trovasi mai verun confine. Questo tutto è così bene ordinato, che non vi si potrebbe rimuovere un solo atomo senza sconcertare tutta questa macchina immensa; e si muove con un ordine così bello, che questo moto medesimo ne perpetua la varietà, e la perfezione. È d'uopo dunque, che una mano cui niente costa, non si stanchi giammai di condurre questa opera dopo tanti secoli, e che le sue dita *si prendono giuoco dell'universo*, per parlare secondo la Scrittura (*Ludens in orbe terrarum. Prov.* VIII, 31).

XXI. Da un' altra parte l'opera non è meno ammirevole in picciolo, che in grande. Io non trovo meno in picciolo una specie d' infinito, che mi sorprende, e che mi soprafà. Trovare in un picciolo insetto, come in un elefante, ed in una balena, membra perfettamente organizzate, trovarvi una testa, un corpo, gambe, piedi formati come quelli dei più grandi animali! In ciascheduna parte di questi atomi viventi vi sono muscoli, nervi, vene, arterie, sangue; in questo sangue spiriti, parti fibrose, ed umori; in questi umori stille anch' esse composte di diverse parti, senza che mai possano fermarsi in questa infinita composizione di un tutto così infinito.

Il microscopio ci discuopre in ciascun' oggetto quasi mille oggetti sfuggiti alla nostra cognizione. Quanti altri

oggetti mai non vi sono in ciascun' oggetto discoperto dal microscopio, che non può il medesimo discuoprire? Cosa mai vedremmo noi, se potessimo raffinare sempre più gl'istrumenti, che vengono in soccorso della nostra vista troppo debole, e grossolana! Ma suppliamo coll' imaginazione a ciò, che a noi manca dal canto degli occhi, e che la nostra medesima imaginazione sia una specie di microscopio, il quale ci rappresenti in ciascheduno atomo mille mondi nuovi, ed invisibili: essa non potrà mai rappresentarci del continuo nuove scoperte ne' piccioli corpi, essa si stancherà; bisognerà che si arresti, che vada a soccombere, e che lasci finalmente nel più picciolo organo di un pellicello mille incognite maraviglie.

XXII. Limitiamoci alla macchina dell' animale: questa ha di proprio tre cose, che non possono essere bastantemente ammirate. 1° Essa ha in sè medesima con che difendersi contro coloro, che l' assalgono per distruggerla. 2.° Ha con che rinnovarsi per mezzo del nutrimento. 3.° Ha con che perpetuare la sua specie mediante la generazione. Esaminiamo un poco queste tre cose.

XXIII. 1° Gli animali hanno quello, che chiamasi istinto, e per avvicinarsi agli oggetti utili, e per isfuggire quelli, che loro possono nuocere. Non cerchiamo in che consiste questo istinto; contentiamoci del semplice fatto senza ragionare.

L'agnellino sente da lungi la sua madre, e corre innanzi ad essa. Il montone è preso da orrore all' approssimarsi del lupo, e sen fugge prima di averlo potuto discernere. Il cane da caccia è quasi infallibile per iscuoprire al solo odorato la traccia del cervo. In ciascuno animale v' è uno impulso impetuoso, che riunisce in uno istante li spiriti, che tende i nervi, che rende pieghevoli le giunture, che aumenta incredibilmente negl'istantanei pericoli la forza, l'agilità, la prestezza, e le astuzie per fuggire l'oggetto, che lo minaccia della sua perdita. Non trattasi quì di sapere se le bestie abbiano conoscimento. Io non pretendo di entrare in alcuna questione di filosofia. Li moti de' quali parlo sono intieramente indeliberati, eziandio nella macchina dell' uomo. Se un uomo, che danza sulla corda ragionasse intorno alle regole dell'equilibrio, il suo ragionamento gli farebbe perder l' equili-

brio, che conserva maravigliosamente senza ragionare; e la ragione, ad altro non gli servirebbe, che a cadere in terra. Lo stesso avviene delle bestie. Dite pure se il volete, ch' esse ragionano come gli uomini : dicendo ciò , voi non indebolite in nulla la mia prova. Il loro ragionamento non può mai servire a spiegare i moti, che noi più ammiriamo in esse. Dirà mai alcuno, ch'esse sappiano le più fine regole della meccanica , le quali osservano con una giustezza così perfetta , allorchè trattisi di correre, di saltare, di nuotare, di celarsi, di ripiegarsi, di nascondere le loro vestigia ai cani, o di servirsi della parte più forte del loro corpo per difendersi? Dirà forse alcuno che esse sappiano naturalmente le matematiche, che dalli uomini s' ignorano? Ardirà alcuno dire, ch' esse fanno con deliberazione, e con scienza tutti i movimenti sì impetuosi, e sì precisi, che anche gli uomini fanno senza studio, e senza pensarvi? Gli si attribuirà forse ragione ne' loro movimenti anche ove è certo, che l'uomo non ne ha?

E questo è l'istinto, si potrà dire, che conduce le bestie. Io lo ammetto; questo è quasi uno istinto. Ma questo istinto è una sagacità, ed una destrezza mirabile, non nelle bestie che non ragionano, nè possono altronde aver modo di ragionare; ma nella sapienza superiore, che le conduce. Questo istinto, o questa sapienza, che pensa, e che veglia per la bestia, nelle cose indeliberate, in cui non potrebbe nè vegliare, nè pensare, quand' anche fosse ragionevole come noi, altro non può essere, che la sapienza dell' Artefice, che ha fatto questa macchina.

Non più dunque si parli d' istinto, nè di natura. Questi nomi non sono altro che belli nomi nella bocca di chi li pronunzia. V' ha in ciò, ch' essi chiamano natura, ed istinto, un'arte, ed una industria superiore, di cui l'invenzione umana, non è che l' ombra. Ciò che è indubitabile si è, che nelle bestie v' ha un prodigioso numero di movimenti del tutto indeliberati, eseguiti secondo le più fine regole della meccanica. La sola macchina è quella, che segue queste regole. Ecco il fatto indipendente da ogni filosofia: ed il solo fatto decida. Cosa pensarebbesi di un' orologio, che fuggisse all' opportunità, che si ravvolgesse, si difendesse, scappasse per conservarsi, allora quando si volesse romperlo? Non si ammirarebbe l' arte

dell' artefice? Si potrebbe credere, che le molle di quest' orologio si fossero da sè stesse formate, proporzionate, disposte, ed unite per un caso? Crederebbesi aver spiegato pulitamente queste operazioni sì industriose, parlando dell' istinto, e della natura di quest' orologio, che indicasse precisamente le ore al suo padrone, e che fuggisse coloro, che volessero spezzare le sue molle?

XXIV. 2° Cosa v' ha di più bello, che una macchina la quale da per sè stessa si risarcisce, e si rinnuova continuamente? L'animale limitato nelle sue forze, si rifinisce facilmente con la fatica: ma più esso travaglia, più sentesi stimolato a rinfrancarsi della sua fatica con una abbondante nutrimento. Gli alimenti gli restituiscono in ciascun giorno la forza, che ha perduta. Egli pone dentro il suo corpo una sostanza straniera, che con una specie di metamorfosi diviene sua propria. Da prima vien questa tritata. e si converte in un liquore; poscia si purifica, come se si passasse con un setaccio, per separarne tutto il più grossolano; in seguito arriva al centro, ossia fuoco degli spiriti, ove si assottiglia, e diviene sangue. Finalmente scorre, e s'insinua per mezzo d'innumerevoli vasi ad inaffiare tutte le membra; si filtra nelle carni, essa stessa divien carne. Tanti alimenti, e liquori di sì differenti colori, sono una medesima carne. L' alimento, ch' era un corpo inanimato, mantiene la vita dell'animale, e diviene l'animale medesimo. Le parti, che lo componevano, si sono esalate con una insensibile, e continua traspirazione. Ciò che quattro anni fa era un tal cavallo, altro più non è che aria, o letame. Ciò che allora era fieno, o biada, è divenuto questo medesimo cavallo sì fiero, e sì vigoroso; almeno passa per il medesimo cavallo, malgrado questo cangiamento insensibile della sua sostanza.

XXV. Al nutrimento si unisce il sonno. L' animale interrompe, non solo tutti i movimenti esteriori, ma eziandio tutte le principali operazioni dell'interno, che potrebbero agitare, e dissipare troppo gli spiriti. Altro non restagli, che il respiro. e la digestione, vale a dire, che ogni moto, che potesse consumare le sue forze è sospeso, e che solamente, e liberamente si esercita ogni moto proprio a rinnovarle. Questo riposo, ch' è una specie d' incantesimo, torna tutte le notti, nel mentre, che le tene-

bre impediscono la fatica. Chi ha inventata questa sospensione? Chi ha scelte le operazioni che devono continuare? E chi ha escluso con un discernimento sì giusto tutte quelle, che hanno bisogno di essere interrotte? Il giorno dopo tutte le fatiche sofferte, sono annientate. L'animale fatica, come se mai avesse faticato; ed ha una vivacità, che l'invita ad una nuova fatica per mezzo di questo rinnovamento. Li nervi sono sempre pieni di spiriti, le carni pieghevoli, la pelle rimane intiera, quantunque paia, che debba consumarsi. Il corpo vivo dell' animale, consuma ben tosto corpi inanimati, anche li più solidi, che gli sono attorno, ed esso non si consuma. La pelle d' un cavallo consuma molte selle. La carne d'un fanciullo, sebbene così tenera, e delicata, consuma molti abiti, mentre ch' essa si fortifica ogni giorno. Se questo rinnovamento fosse perfetto, sarebbe l'immortalità, ed il dono di una gioventù eterna. Ma siccome questo rinnovamento è imperfetto, l' animale perde insensibilmente le sue forze, ed invecchia, perchè tutto quello, ch' è creato deve portar il contrasegno del nulla d'onde è uscito, ed aver deve un fine.

XXVI.—3° Che v' ha di più ammirevole, che la moltiplicazione degli animali? Riguardate gl' individui: Nessuno animale è immortale. Tutto invecchia, tutto passa, tutto sparisce, tutto o annientato. Riguardate le specie: tutto sussiste, tutto è permanente, ed immutabile in una non interrotta vicissitudine. Da che sulla terra vi sono uomini premurosi di conservare la memoria dei fatti, mai sonosi veduti nè lioni, nè tigri, nè cinghiali, nè orsi formarsi a caso negli antri, o nelle selve. Nella stessa maniera non veggonsi produzioni fortuite di cani, o di gatti, di bovi, ed i montoni mai nascono da sè stessi nelle stalle, e nei pascoli. Ciascuno di questi animali è debitore della sua nascita ad un determinato maschio, e ad una determinata femina della sua specie.

Tutte queste differenti specie si conservano presso a poco egualmente in tutti i secoli. Non vedesi che dopo tre mila anni alcuna ne sia perita. Nella guisa stessa non vedesi, che alcuna si moltiplichi con un eccesso incomodo per le altre. Se le specie de'leoni, degli orsi, e delle tigri si moltiplicassero ad un certo punto, distruggereb-

bero le specie dei cervi, dei daini, dei montoni, delle capre, e dei bovi. Prevalerebbero anche sopra l' uman genere, e spopolarebbero la terra. Chi è quegli, che tiene la misura così giusta per non estinguere mai queste specie, per non lasciarle mai troppo moltiplicare?

Ma in fine questa perenne propagazione di ciascuna specie è una maraviglia, alla quale troppo siamo assuefatti. Che cosa mai si pensarebbe di un orologiaro il quale sapesse formare altri orologi, che da per sè stessi ne producessero degli altri all' infinito, di modo che i due primi orologj fossero sufficienti per moltiplicarne e perpetuarne la specie su tutta la terra? Cosa mai si direbbe di un architetto se avesse l' arte di fare delle case, che ne facessero altre, per rinnovare l' abitazione degli uomini prima che fossero vicine a rovinare? Ecco ciò, che vedesi negli animali. Essi sono, se così volete, pur macchine come gli orologj; ma finalmente l' autore di queste macchine ha posto in esse con che riprodursi all'infinito, mediante l'unione dei due sessi.

Dite pur, quanto vi piace, che questa generazione di animali si fa per mezzo di modelli, ovvero per una configurazione espressa di ciascheduno individuo. Qual delle due vi piaccia di dire, nulla voi guadagnate, e la perizia dell' artefice niente meno risplende. Se voi supponete, che in ciascuna generazione, l' individuo riceva, senza verun modello, una configurazione fatta appostatamente, io domando, chi è che regola la configurazione d' una macchina così composta, ed ove risplende una sì grande industria? Se al contrario, per non riconoscervi arte veruna, voi supponete, che le forme determinino tutto, io risalgo a queste forme medesime. Chi è che le ha preparate? Esse sono assai più sorprendenti delle macchine, che se ne vogliono far nascere.

Che! s'imagino dunque delle forme negli animali, che vivevano già quattro mila anni indietro, e si assicura, se si vuole, ch'esse erano talmente racchiuse le une nelle altre all' infinito, che ve ne sono state per tutte le generazioni di questi quattro mila anni, e che ve ne sono ancora alcune preparate per la formazione di tutti gli animali, che conserveranno la specie nel seguito di tutti i secoli! Questi modelli, che hanno la forma tutta del-

l' animale, per la loro configurazione, come poco fa ho osservato, sono altrettanto difficili ad essere spiegati, quanto gli animali medesimi. Ma essi hanno altronde alcune maraviglie assai inesplicabili. Per lo meno la configurazione di ciascun animale in particolare richiede tant'arte, e potenza quanta ne fa d'uopo per porre in esecuzione le molle, che compongono questa macchina. Ma quando suppongano le forme: 1° bisogna dire, che ciascuna forma contenga in piccolo, con una delicatezza incomprensibile, tutte le molle della macchina medesima. Or v'è più industria nel fare una opera così composta, in sì piccol volume, che nel farla più grande: 2° bisogna dire, che ciascuna forma, la quale è un individuo preparato per una prima generazione, racchiuda distintamente dentro di sè altre forme contenute le une nelle altre all'infinito, per tutte le generazioni possibili nel corso di tutti i secoli. Cosa v' ha di più industrioso, e di più sorprendente in materia d'arte, quanto questa preparazione di un numero infinito d'individui, tutti belli e formati per innanzi in uno solo, dal quale devono nascere? Le forme adunque a nulla servono per ispiegare le generazioni degli animali senza bisogno di riconoscervi arte veruna. Al contrario le forme mostrerebbero un artifizio maggiore, ed una più sorprendente composizione.

Ciò che v'ha di manifesto, e d'incontrastabile si è, che indipendentemente da ogni sistema di filosofi, il concorso fortuito degli atomi non produce mai, se si tolga la generazione, in alcun luogo della terra nè leoni, nè tigri, nè orsi, nè elefanti, nè cervi, nè buoi, nè montoni, nè gatti, nè cani, nè cavalli: essi non sono prodotti giammai se non dal congiungimento dei loro simili. Li due animali, che ne producono un terzo, non sono altrimenti li veri autori dell'arte, che risplende nella composizione dell' animale generato da loro. Lungi dall' avere l'industria di eseguirla, non sanno neppure come è composta l'opera, che risulta dalla loro generazione. Essi non ne conoscono alcun mezzo particolare. Essi non sono stati, che istrumenti ciechi, ed involontari applicati all'esecuzione di un' arte maravigliosa, che loro è assolutamente estranea, ed incognita.

D'onde viene quest'arte sì maravigliosa, che non è pun-

to la loro? Qual potenza, e quale industria sa impiegare, per opera di un sì ingegnoso disegno, istrumenti tanto incapaci, e di sapere quello che fanno, e di averne alcuna penetrazione? È inutile il supporre, che le bestie abbiano cognizione. Se ne dia loro pure quanto mai ne piaccia nelle altre cose, per lo meno è d' uopo confessare, ch'esse nella generazione non hanno parte alcuna all'industria, che risplende nella composizione degli animali, che producono.

XXVII. Andiamo anche più innanzi, e supponiamo tutto ciò, che si racconta di più sorprendente circa l' industria degli animali. Ammiriamo quanto si vuole la certezza, con cui un cane si slancia nella terza strada subito, che la bestia da esso inseguita non ha lasciato verun odore nelle prime due. Ammiriamo la cerva, che dicesi gettar lungi da sè il suo picciolo cerviotto in qualche luogo nascosto, affinchè i cani non possano scuoprirlo dall'odore. Ammiriamo fino il ragno, che tende colle sue reti sottili agguati ai moschini per allacciarli, e per sorprenderli pria, che possano sbarazzarsi. Ammiriamo ancora, se fia d'uopo, l' airone, quale dicesi, che pone la sua testa sotto le ali per nascondere il becco sotto le sue penne, onde forare il ventricolo dell'uccello di rapina, che sopra lui si slancia. Supponiamo tutti questi fatti maravigliosi. La natura intiera è piena di questi prodigj. Ma cosa seriamente se ne deve concludere? Veramente se noi vi facciamo attenzione, essi proveranno troppo. Diremo, che le bestie sian fornite di ragione più che noi? Il lor istinto ha certamente più certezza delle nostre congetture Non hanno essi studiato nè dialettica, nè geometria, nè meccanica. Non hanno alcun metodo, nè scienza nè coltura. Quello che fanno, lo fanno senza averlo studiato, nè preparato; lo fanno all' improviso, e senza tener consiglio. Noi c'inganniamo del continuo, dopo aver ben ragionato insieme. Esse però eseguiscono, senza ragionare ad ogni momento ciò che potrebbe richiedere maggior scelta e precisione. Il loro istinto è infallibile in molte cose.

Ma questo nome d'istinto altro non è, che un bel nome vuoto di senso. Poichè, cosa mai può intendersi per un istinto più giusto, più preciso, e più sicuro della ra-

gione stessa, se non che una ragione più perfetta? È duopo dunque trovare una maravigliosa ragione, o nell'opera, o nell'artefice, o nella macchina, o in colui, che l'ha composta. Per esempio, quanto io veggo in un orologio una precisione sulle ore che sorpassa tutte le mie cognizioni, io concludo, che se l'orologio non ragiona, è d'uopo, che sia stato formato da un'artefice, che ragionasse in questo genere più giustamente di me. Nella stessa maniera, quando veggo delle bestie, che ad ogni stante fanno cose nelle quali apparisce una industria più sicura della mia, io ne concludo subito, che questa industria cotanto maravigliosa deve necessariamente essere, o nella macchina, o nell' inventore, che l' ha fabbricata. È essa nel medesimo animale? Quale apparenza v' ha ch' esso sia così sapiente, e così infallibile in alcune cose? se questa industria non è in lui, d'uopo è, che sia nell'artefice, che ha fatto questa opera, siccome tutta l'arte dell' orologio è nella testa dell'orologiaro.

Nè mi si risponda, che l' istinto delle bestie è manchevole in alcune cose. Non deve sorprendere, che le bestie non siano infallibili in tutto; ma è sorprendente, che lo siano in molti casi. Se esse lo fossero in tutto, avrebbero una ragione infinitamente perfetta; sarebbero tante Divinità. Non può esservi nelle opere di una potenza infinita, se non una perfezione finita: altrimenti Iddio avrebbe delle creature simili a Lui; ciò ch' è impossibile. Egli dunque non può mettere perfezione, nè in conseguenza ragione nelle sue opere, se non che con alcuni limiti. Il limite adunque non è una prova, che l' opera sia senza ordine, e senza ragione. Dall' ingannarmi io qualche volta, non ne viene in conseguenza, che io non sia ragionevole, e che tutto si operi in me per un puro caso; ne segue soltanto, che la mia ragione è limitata, ed imperfetta Nella identifica maniera, che una bestia non è infallibile in tutto con il suo istinto, non ostante, che lo sia in molte cose, non ne segue, che in questa macchina non vi sia alcuna ragione senza limite. Ma in fine il fatto è costante, vale a dire, che nelle operazioni di questa macchina v'è una condotta regolare, un'arte maravigliosa, una industria, che in certi limiti giunge fino all' infallibilità.

A chi attribuiremo noi questa industria infallibile? All'opera, o al suo artefice?

XXVIII. Se voi dite, che le bestie hanno anime differenti dalle loro macchine, io vi dimanderò subito di qual natura siano queste anime intieramente differenti dai corpi, ed unite a loro. Chi è quegli, che ha saputo unirle a nature cotanto differenti? Chi è quegli, che ha avuto un' impero così assoluto sopra nature sì diverse per metterle in una società così regolare, così costante, ed in cui il commercio è così pronto?

Se al contrario volete, che la medesima materia possa ora pensare, ed ora non pensare, secondo le diverse disposizioni, e configurazioni delle parti, che se le possono dare: io non starò qui a dirvi, che la materia non può pensare, e che non saprebbe comprendersi, che le parti di una pietra possano giammai, senza niente aggiungervi, unirsi da loro stesse, qualunque grado di moto, e qualunque figura loro si dia. Al presente io mi limito a dimandarvi, in che consiste questa disposizione, e questa configurazione precisa delle parti, che voi proponete. È d'uopo, secondo voi, che vi sia un grado di moto, in cui la materia per anco non ragioni, e di poi un altro presso a poco simile, in cui essa comincia in un subito a ragionare, e ad intendere sè stessa. Chi è quegli, che ha saputo scegliere questo grado preciso di moto? Chi è quegli, che ha scoperto la linea secondo la quale le parti devono muoversi? Chi è quegli, che ha prese le misure per trovare adequatamente la figura, e la grandezza, che ciascuna parte ha bisogno di avere per tutte le proporzioni fra loro in questo tutto? Chi è quegli, che ha regolato la figura esterna, con cui devono esser limitati tutti questi corpi? In una parola, chi è quegli, che ha trovato tutte le combinazioni, nelle quali la materia pensa, e la menoma delle quali non potrebbe esser tolta senza che la materia cessasse immantinente di pensare? Se voi dite, che è il caso: io rispondo, che voi fate ragionevole questo caso al segno di essere la sorgente della ragione medesima. Strana prevensione di non riconoscere una causa intelligentissima, da cui proviene a noi ogni intelligenza, e di voler piuttosto dire, che la più pura ragione non è, che un puro effetto della più cieca di tutte le cau-

se, in un soggetto com' è la materia, la quale per sè medesima è incapace di cognizioni! Ed in vero, non vi è nulla di più contraddittorio quanto l' asserire cose tanto insostenibili.

XXIX. La filosofia degli antichi, sebbene imperfettissima, avea ciò non ostante traveduto questo inconveniente: in tal guisa voleva essa, che lo spirito divino sparso in tutto l'universo, fosse una sapienza superiore, che agisse incessantemente in tutta la natura, ed in particolare in tutti gli animali come le anime agiscono nei corpi, e che questa impressione continua dello spirito divino appellata dal volgo *istinto*, senza intendere il vero senso di questo termine, fu la vita di tutto ciò, che vive. Aggiungevano, che queste scintille dello spirito divino erano il principio di tutte le generazioni; che gli animali le ricevano, nel loro concepimento, e nella loro nascita, e che nel momento della lor morte queste particelle divine si distaccano da tutta la materia terrestre per volarsene al cielo, ove esse girano nel numero degli astri. Questa filosofia tutt' insieme sì magnifica, e favolosa, si esprime da *Virgilio* tanto graziosamente con quei versi sopra le api, ove dice, che tutte le maraviglie, che vi si ammirano hanno fatto dire a molti, ch'esse erano animate da un soffio divino, e da una porzione della divinità nella persuasione che Iddio riempie la terra, il mare, ed il cielo: che le bestie, gli armenti e gli uomini ne ricevono la vita nascendo; e che là rientrano, e ritornano tutte le cose allorchè vengano a distruggersi, perchè le anime, che sono il principio della vita, lungi dall' essere annientate dalla morte, se ne volano nel numero degli astri, e vanno a stabilire la loro dimora nel cielo:

Esse apibus partem divinae mentis, et haustus
Aethereos dixere; Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, coelumque profundum:
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere coelo.

VIRG., *Georg. Lib.* IV, v. 220.—27

Questa sapienza divina, che muove tutte le parti cognite del mondo, avea talmente colpito gli Stoici, e prima di essi *Platone*, che credevano, che il mondo intiero fosse un animale, ma un animale ragionevole, filosofo, saggio, finalmente il Dio supremo. Questa filosofia riduceva la moltitudine degli Dei ad un solo, e questo solo Dio alla natura, che era eterna, infallibile, intelligente, onnipotente, e divina. In tal guisa i filosofi nel momento, che si allontanavano dai poeti ricadevano in tutte le imaginazioni poetiche. Essi davano come tutti gli autori delle favole, una vita, una intelligenza, un'arte, un disegno a tutte le parti dell'universo, che sembravano le più inanimate. Senza dubbio essi avevano bene intesa l'arte, che è nella natura, ed in altro non s'ingannavano, se non che nell'attribuire all' opera l'industria dell'Artefice.

XXX. Non ci fermiamo di più sugli animali inferiori all' uomo. È tempo ormai di studiare il fondo dell' uomo stesso, per discuoprire in esso colui, del quale dicesi esser l' imagine. Io non conosco in tutta la natura se non che due sorte di esseri: quelli cioè, che hanno cognizione, e quelli, che non ne hanno affatto. L'uomo riunisce in sè queste due qualità di esseri. Esso ha un corpo come gli esseri corporali li più inanimati, ha uno spirito, vale a dire un pensiere, per mezzo del quale conosce sè stesso, e comprende ciò che gli è d'intorno. Se è vero, che v'è un primo Essere, che ha cavato tutti gli altri dal nulla, l' uomo è veramente sua imagine; imperocchè esso riunisce come Lui tutto ciò, che v' ha di perfezione reale in queste due maniere di essere. Ma l' imagine altro non è, che una imagine; essa non può essere, che una ombra del vero essere perfetto.

Cominciamo lo studio dell' uomo dalla considerazione del suo corpo. Io non so, diceva una madre a' suoi figli nella sacra Scrittura (1), come vi siate formati nel mio seno. In fatti non è la sapienza dei genitori, che forma una opera così composta, e regolare. Essi non hanno parte alcuna in questa industria. Lasciamoli dunque, e rimontiamo più alto.

(1) Dixit ad eos: Nescio qualiter in utero meo apparuistis neque enim ego spiritum, et animam donavi vobis et vitam, et singulorum membra non ego ipsa compegi, *II Machab.* VII, 22.

XXXI. Il corpo è impastato di fango: ma ammiriamo la mano, che lo ha fatto. Il sigillo dell' artefice è impresso sulla sua opera. Sembra che siasi preso piacere di fare un capo d' opera con una materia vile. Gettiamo l' occhio su questo corpo, ove le ossa sostengono le carni, che le ricuoprono. Li nervi, che vi sono tesi, ne costituiscono tutta la forza, e li muscoli, ne' quali i nervi s' intrecciano, nel gonfiarsi, e nel prolungarsi fanno i moti i più giusti, e i più regolari. Le ossa sono rotte di distanza in distanza. Esse hanno delle giunture, ove si connettono le une nelle altre, e sono legate con nervi, e tendini. *Cicerone* ammira con ragione il bell'artificio, che lega queste ossa (*De nat. Deor.*, lib. II, n. 55): che cosa evvi di più pieghevole per tutti li diversi movimenti? Ma nel tempo stesso evvi nulla di più stabile, e di più durevole? Anche dopo, che un corpo è morto, e che le sue parti sono separate dalla corruzione, si veggono tuttavia queste giunture, e questi ligamenti, che appena possono distruggersi. In tal guisa questa macchina è diritta, o piegata, dura, o pieghevole come si vuole. Dal cervello, ch' è la sorgente di tutti i nervi, partono li spiriti. Sono sì sottili, che non possono vedersi, e ciò non ostante così reali, e di una azione sì forte, che fanno tutti i moti della macchina, e tutta la sua forza. Questi spiriti sono in uno istante mandati fino all'estremità delle membra: ora scorrono dolcemente, e con uniformità: ora hanno, secondo i bisogni una impetuosità irregolare, e variano all'infinito le positure, i gesti, e le altre azioni del corpo (1).

XXXII. Riguardiamo questa carne. È essa ricoperta in alcuni luoghi di una pelle tenera, e delicata per l'ornamento del corpo. Se questa pelle, che rende l'oggetto sì gradevole, e di un colorito sì dolce fosse tolta, il medesimo oggetto sarebbe spaventevole, e farebbe orrore: in altri luoghi questa medesima pelle è più dura, e più spessa per resistere alle fatiche di queste parti. Per esempio,

(1) Queste ultime considerazioni si fondano sulla teorica degli *spiriti animali*, improntata alla fisiologia imperfetta di *Cartesio*, teorica che, per altro, mercè alcune modificazioni può rapportarsi, sino ad un certo punto all' ipotesi del *fluido nervoso*, ed alle *correnti elettriche*. — Tr.

quanto è più grossa la pelle della pianta de'piedi di quella del volto! Quanto più lo è quella del di dietro della testa, che quella del dinanzi! Questa pelle è forata per tutto come un crivello; ma questi fori, che chiamansi pori, sono insensibili. Quantunque il sudore, e la traspirazione esalino da questi pori, il sangue non esce giammai da loro. Questa pelle ha tutta la delicatezza, che bisogna per essere trasparente, e per dare al volto un colorito vivo, dolce, e grazioso. Se la pelle fosse meno serrata, e meno unita, il volto comparirebbe sanguigno, e come scorticato. Chi è che ha saputo temperare, e mescolare questi colori per formare una sì bella carnagione, che li pittori ammirano, e imitano solo imperfettamente?

XXXIII. Si trovano nel corpo umano vasi innumerevoli. Gli uni portano il sangue dal centro all'estremità, ed appellansi arterie; gli altri lo riportano dall' estremità al centro e si dicono vene. Per questi diversi vasi scorre il sangue, liquore dolce, untuoso, e proprio per questa untuosità a ritenere gli spiriti i più fini, nella guisa che si conservano nei corpi gommosi le più sottili, e spiritose essenze Questo sangue inaffia la carne, come li fonti, ed i fiumi bagnano la terra. Dopo essersi filtrato nelle carni, ritorna alla sua sorgente più lento. e men pieno di spiriti; ma rinnova, e sottilizza ancor nuovamente in questa sorgente per circolare senza posa.

XXXIV. Vedete voi questa disposizione, e questa proporzione delle membra? Le gambe, e le cosce sono grandi ossi imboccati gli uni sulli altri, e legati da ligamenti Sono una specie di colonne eguali, e regolari, che s'inalzano per sostenere tutto l' edifizio. Ma queste colonne si piegano, e la rotula del ginocchio è un osso di figura presso a poco tonda, ch'è posto espressamente nella giuntura per riempirla, e per difenderla, quando le ossa si ripiegano per l' incurvamento del ginocchio. Ciascuna colonna è composta di pezzi riportati, che compongono il suo piedistallo, e così ben congiunti insieme, che possono piegarsi, o tenersi ferme, secondo il bisogno. Il piedistallo gira, quando si vuole sotto la colonna. In questo piede veggonsi nervi, tendini, piccioli ossi strettamente legati, affinchè questa parte sia insieme più pieghevole, e più ferma secondo li diversi bisogni. Anche le dita dei

piedi con li loro articoli, ed unghie servono a toccare il terreno su cui si cammina, ad appoggiarsi con più destrezza, ed agilità, a conservar meglio l' equilibrio del corpo, ad alzarsi, o a piegarsi. I due piedi sporgono in avanti per impedire, che il corpo non cada da questa parte quando si china, o si piega. Le due colonne si riuniscono in alto per portare il restante del corpo; ed esse sono ancora spezzate in questa estremità, acciocchè questa giuntura dia all' uomo la comodità di riposarsi appoggiandosi sui due più grossi muscoli di tutto il corpo.

Il corpo dell' edifizio è proporzionato all' altezza delle colonne. Esso contiene tutte le parti, che sono necessarie alla vita, e che per conseguenza devono esser situate nel centro, e racchiuse nel luogo il più sicuro. Perciò due file di coste molto strette escono dalla spina del dorso, come i rami di un albero nascono dal tronco, e formano una specie di circolo per nascondere, e tenere al coperto queste parti sì nobili, e delicate. Ma siccome le coste non potrebbero serrare intieramente questo centro del corpo umano senza impedire la dilatazione dello stomaco, e delle viscere, queste coste finiscono di formare il circolo fino ad un certo luogo, al di sopra del quale lasciano un vuoto, affinchè il di dentro possa dilatarsi con facilità per la respirazione, e per il nutrimento.

Riguardo alla spina del dorso nulla si rinviene in tutte le opere degli uomini, che sia lavorato con tant'arte. Essa sarebbe troppo rozza, e fragile se fosse formata di un solo osso. In tal caso gli uomini non potrebbero mai piegarsi: l' Autore di questa macchina ha rimediato a simile inconveniente formando delle vertebre, che imboccando le une nelle altre formano una unione di pezzi riportati, che è più forte di un tutto di un solo pezzo. Questo composto alle volte è pieghevole, ed alle volte inflessibile. Esso si dirizza, e si ripiega in un momento come si vuole. Tutte queste vertebre hanno nel mezzo una apertura, che serve per far passare un dilungamento della sostanza del cervello fino all' estremità del corpo, e per mandarvi prontamente spiriti mediante questo canale.

Ma chi non ammirerà la natura delle ossa? Esse sono durissime, e si vede, che la corruzione medesima di tutto il resto del corpo in nulla le altera. Ciò non ostante

esse sono ripiene d' innumerabili fori, che le rendono più leggiere; ed hanno anche, nel centro, una cavità piena della midolla, che deve nutrirle. Esse sono forate precisamente nei luoghi, ove devono passare i ligamenti, che attaccano le une alle altre. Inoltre le loro estremità sono più grosse del mezzo, e formano come due teste mezzetonde per far girare più facilmente un osso con l' altro, affinchè il tutto possa ripiegarsi senza stento.

XXXV. Nel recinto delle coste sono situati con ordine tutti li grandi organi, come quelli, che servono a far respirare l' uomo, che digeriscono gli alimenti, e che formano un nuovo sangue. La respirazione è necessaria per rattemperare l' interno calore cagionato dal bollimento del sangue, e dal corso impetuoso degli spiriti. L'aria è come un alimento, di cui si nutrisce l'animale, e mediante il quale si rinnova in tutti i momenti della sua vita (1).

La digestione non è meno necessaria per preparare gli alimenti sensibili ad esser cangiati in sangue. Il sangue è un liquore proprio ad insinuarsi per tutto, e a condensarsi in carne nell'estremità per riparare in tutte le membra ciò, che continuamente perdono per la traspirazione, e per la dissipazione degli spiriti. I polmoni sono come grandi involucri, che essendo spongiosi, si dilatano, e si rinserrano facilmente, e siccome prendono, e rimandano del continuo molta aria, formano una specie di mantice in continuo movimento. Lo stomaco ha un dissolvente, che cagiona la fame, e che avverte l' uomo del bisogno di mangiare. Questo dissolvente, che punge lo stomaco, gli prepara mediante questo incomodo un piacere vivissimo, allorchè venga appagato con gli alimenti, al-

(1) Si notano in questo luogo ed in alcuni altri spiegazioni fisiologiche che non sono di una intera esattezza. In quanto alla quistione presente in particolare, non è da maravigliarsi se si consideri che, nell'epoca in cui scriveva *Fénélon*, la scoverta della circolazione del sangue era tuttora recente, e che l' analisi dell'aria non si era ancora fatta. Si sa al presente che la *respirazione* serve molto più a mantenere il calore interno, per l'ossigenazione del sangue, che a temperarlo come si credeva a tempo di *Fénélon*. La spiegazione della scienza fisiologica ci ha maggiormente fatto rilevare una più maravigliosa armonia tra tutte le parti della natura. — *Il trad.*

lorchè l'uomo si riempia deliziosamente di una materia estranea, che gli cagionerebbe orrore se potesse vederla appena introdotta nel suo stomaco, e che lo disgusta eziandio nel vederla essendo già sazio.

Lo stomaco è fatto come una sacca. Ivi li alimenti cangiati, mediante una pronta cozione, si confondono tutti in un liquore dolce, che diviene in seguito una specie di latte, appellato chilo, e che giungendo fino al cuore vi riceve dall'abbondanza degli spiriti la forma, la vivacità, ed il color di sangue. Ma nel mentre che il succo più puro degli alimenti passa dallo stomaco ne' canali destinati a fare il chilo, ed il sangue, le parti grosse di questi stessi alimenti sono separate come la crusca dal fior di farina mediante uno staccio, e sono respinte a basso per le uscite le più nascoste, e recondite degli organi de' sensi per timore, che non ne siano incomodati (Cic.—*De nat. Deor*, lib. II, n. 55 e 56).

In tal guisa le maraviglie di questa macchina sono tanto grandi, che se ne trovano infinite eziandio nelle funzioni le più umilianti, che non ardirebbesi spicgare nel particolarizzare.

XXXVI. È vero, che le parti interne dell'uomo non sono grate a vedersi come l'esterne. Ma riflettete, ch' esse non sono fatte per esser vedute. Era pure necessario, secondo il fine dell' arte, ch' esse non potessero essere scoperte senza orrore, e che in tal guisa un uomo non potesse discuoprirle, e ferire questa macchina in un' altro uomo, che con una violenta ripugnanza. Quest' orrore è quello, che prepara la compassione, e l'umanità nei cuori, quando un uomo vede un altro uomo ferito. Aggiungete con *S. Agostino*, (1) che v' è in queste parti interne una proporzione, un' ordine, ed una industria, che incantano anche più lo spirito, il quale le considera di quello che la bellezza esteriore non piace agli occhi del corpo.

(1) Si numerari mensurarum, quibus inter se cuncta connexa sunt et coaptata, noti esse potuissent, in interioribus quoque visceribus, quae nullum ostentant decus, ita delectaret pulchritudo rationis ut omni formae apparenti quae oculis placet, ipsius mentis, quae oculis utitur, praeferretur arbitrio. S. Aug. *De civitate Dei*, lib. XXII, cap. XXIV, n. 4.

Questo interno dell'uomo, che è sì spaventevole, e sì ammirevole nel tempo stesso, è precisamente come dev' essere, per mostrare un fango lavorato da mano divina. Vi si vede insieme, e la fragilità della creatura, e l' arte del Creatore.

XXXVII. Dall'alto di questa opera sì preziosa, che abbiamo dipinta, pendono le due braccia, che sono terminate dalle mani, e che hanno fra loro una perfetta simetria. Le braccia si reggono alle spalle, di maniera che hanno un moto libero in questa giuntura. Sono ancora spezzate al gomito, ed al polso per potersi piegare, e rivolgere con prontezza. Le braccia sono della giusta lunghezza, che bisogna per arrivare a tutte le parti del corpo. Esse sono nervose, e piene di muscoli, affinchè possano unitamente alle reni, essere spesso in azione, e sostenere le più grandi fatiche di tutto il corpo. Le mani sono un tessuto di nervi, e piccoli ossi incassati gli uni negli altri, che hanno tutta la forza, e tutta la flessibilità convenevole per toccare i vicini corpi, per prenderli, per attaccarvisi, per lanciarli, per attrarli, per respingerli, per discioglierli, e per distaccarli gli uni dagli altri. Le dita, l'estremità delle quali sono armate d' unghie, sono formate per eseguire con la dilicatezza, e varietà de' loro movimenti le arti più maravigliose. Le braccia, e le mani servono altresì, secondo che si distendono, o si ripiegano, a porre il corpo in istato di chinarsi senza esporsi a veruna caduta. La macchina ha in sè stessa, indipendentemente da tutti i pensieri, che vengono dopo il colpo, una specie di molla, che gli fa subitamente trovare l' equilibrio in tutti i suoi ostacoli.

XXXVIII. Al di sopra del corpo s' inalza il collo fermo, o flessibile come si vuole. Trattasi di portare un pesante fardello sulla testa? Il collo diviene duro come se fosse di un solo pezzo. Bisogna abbassare, o volgere la testa? il collo si piega in tutti i modi, come si smontassero tutte le ossa. Questo collo mediocremente elevato al di sopra delle spalle porta senza fatica il capo, che regna su tutto il corpo. Se il capo fosse meno grosso non avrebbe proporzione alcuna col resto della macchina; se fosse più grosso, oltre che sarebbe sproporzionato, e deforme, il suo peso opprimerebbe il collo, e correrebbe rischio di

far cader l'uomo dalla parte, ove pendesse un pò troppo. Questo capo fortificato da tutte le parti da ossa spessissime, e durissime per meglio conservare il prezioso tesoro, che racchiude, s' incastra nelle vertebre del collo, ed ha una comunicazione prontissima con tutte le altre parti del corpo. Il capo contiene il cervello, la di cui sostanza umida, molle, e spongiosa è composta di fili teneri, ed intrecciati. Ivi è il centro delle maraviglie, di cui parleremo nel seguito. Il cranio trovasi forato regolarmente con una proporzione, ed una simetria esatta, per li due occhi, per le due orecchie, per la bocca, e per il naso. Vi sono de' nervi destinati alle sensazioni, che si eseguiscono nella maggior parte di questi condotti. Il naso, che non ha nervi per la sua sensazione, ha un osso cribroso per far passare gli odori fino al cervello.

Fra gli organi di queste sensazioni, li principali sono doppi per conservare in una parte ciò, che potrebbe mancare nell'altra per qualche accidente. Questi due organi di una medesima sensazione sono posti in simetria sul dinanzi, o sui lati, affinchè l' uomo ne possa fare un più facile uso, o a destra, o a sinistra, o dirimpetto a lui, vale a dire verso il luogo, ove le sue giunture dirigono il cammino, e tutte le azioni. Per l'altra parte la flessibilità del collo fa sì, che tutti questi organi si volgano in un istante da qualunque parte vuole.

Tutto il di dietro della testa, ch' è il meno in istato di difendersi, è il più denso. È adornato di capelli, che servono nello stesso tempo a fortificare la testa contro le ingiurie dell' aria. Ma i capelli vengono al dinanzi per accompagnare il volto, e dargli più grazia.

Il volto è la parte della testa, che chiamasi il dinanzi, ed ove le principali sensazioni sono riunite con un ordine, e con una proporzione, che lo rendono bellissimo, a menochè un qualche accidente non alteri una opera così regolare. I due occhi sono eguali, situati verso il mezzo, ed ai due lati della testa, acciocchè possano discuoprire senza fatica da lungi a destra, ed a sinistra tutti gli oggetti esterni, e possano vegliare comodamente alla sicurezza di tutte le parti del corpo. L' esatta simetria, colla quale sono essi situati, forma l'ornamento del volto. Quegli, che li ha fatti, vi ha accesa non so qual fiamma

celeste,alla quale nulla si rassomiglia in tutto il restante della natura. Questi occhi sono una specie di specchi, in cui distintamente, e senza confusione vengono espressi nel fondo della retina tutti gli oggetti del mondo intero, affinchè ciò, che riflette nell' uomo possa vederli in questi specchi Ma sebbene noi scorgiamo tutti gli oggetti per mezzo di un doppio organo, non ostante non li vediamo mai raddoppiati, perchè i due nervi, che servono alla vista ne'nostri occhi,non sono chedue branche,quali si riuniscono in un medesimo tronco, come li due rami degli occhiali si riuniscono nella parte superiore, che li congiunge. I due occhi sono adornati di due ciglia eguali, affinchè possano aprirsi, e chiudersi; sono coperti da palpebre guarnite da un pelo, che difende una parte così delicata.

XXXIX. La fronte dà maestà, e grazia a tutto il volto, serve a rilevarne i delineamenti. Senza il naso posato nel mezzo, tutto il volto sarebbe piatto, e deforme.Si può giudicare di questa deformità allorquando si sieno veduti degli uomini, ne' quali è mutilata questa parte del volto. Esso è collocato immediatamente al di sopra della bocca per discernere più comodamente dagli odori tutto ciò, ch' è proprio a nudrire l'uomo. Le due narici servono insieme e alla respirazione e all'odorato. Vedete le labbra. Il loro colore vivo, la loro freschezza, la loro figura, la loro disposizione, la loro proporzione con gli altri lineamenti abbelliscono tutto il volto. La bocca, per la corrispondenza de'suoi moti con quelli degli occhi, lo anima, lo rallegra, lo rattrista, lo addolcisce, lo turba, ed esprime con segni sensibili ciascuna passione. Oltre che le labbra si aprono per ricevere il cibo,servono ancora colla loro flessibilità, e varietà dei moti a cangiare i suoni,che formano la parola. Quando si aprano, scuoprono una doppia fila di denti, dai quali è ornata la bocca. Questi denti sono piccioli ossi incassati con ordine nelle due mandibole, le quali hanno una molla per aprirsi, ed una per serrarsi, in guisa che li denti tritano come una macina li cibi per prepararne la digestione. Ma questi cibi così triturati passano nello stomaco per un condotto diverso da quello della respirazione; e questi due canali, sebbene tanto vicini, nulla hanno di comune fra loro.

XL. La lingua è un tessuto di piccoli muscoli, e di nervi tanto pieghevoli, che si ravvolge come un serpente con una mobilità, e flessibilità impercepibile. Essa opera nella bocca ciò, che fanno le dita, ovvero ciò che fa l'arco di un perito suonatore su di un istromento di musica. (Cic., *De nat. Deor.* lib. II, n. 59). Essa va a percuotere ora i denti, ed ora il palato. V' è un condotto, che passa dentro al collo, dal palato sino al petto. Questo condotto è composto da anelli di cartilagine incastrati giustissimamente li uni negli altri, e guarniti al di dentro di una tunica, o membrana politissima per far meglio risuonare l' aria spinta dai polmoni. Questo condotto ha dalla parte del palato una estremità aperta come un flauto, mediante una fenditura, che si slarga, o si serra a proposito per ingrossare la voce, o per renderla più chiara. Ma sul timore, che i cibi, quali hanno il loro canale separato, non scorrono in quella della respirazione, v' è una specie di turacciolo, che forma sull' orificio del condotto della voce come un ponte levatojo, per far passare i cibi senza che ne cada alcuna sottile particella, nè alcuna stilla per la fenditura, di cui già dissi. Questa specie di turacciolo è pieghevole, e si ripiega sottilissimamente, di maniera che nel tremolare in questo orificio traoperto forma tutte le più dolci modulazioni della voce. Questo picciolo esempio basta a mostrare di passaggio, e senza entrare d' altronde in alcun particolare dell'anatomia, quanto è meravigliosa l'arte delle parti interne. Quest' organo, come l' ho rappresentato, è il più perfetto di tutti gl'istrumenti di musica, e tutti gli altri non sono perfetti, se non in quanto lo imitano.

XLI. Chi mai potrebbe spiegare la delicatezza degli organi, per mezzo de' quali l'uomo discerne i sapori, e li odori innumerabili dei corpi? Ma come mai può accadere, che tante voci percuotono insieme il mio orecchio senza confondersi, e che questi suoni mi lasciano, dopo che più non esistono, somiglianze sì vive, e sì distinte di ciò, che sono stati? con qual fine l' artefice, che ha formato i nostri corpi, ha dato ai nostri occhi una copertura umida, e stillata per chiuderli, e per qual motivo ha lasciato le nostre orecchie aperte? Ciò avviene, dice *Ci-*

cerone (1), perchè gli occhi hanno bisogno di chiudersi alla luce per il sonno, e le orecchie devono restare aperte mentre gli occhi si chiudono, per avvertirci, e per risvegliarci con lo strepito quando corriamo rischio d'esser sorpresi.

Chi è colui, che ha scolpito nell' occhio in un istante il cielo, il mare, la terra situati in una distanza quasi infinita? Come mai possono disporsi ordinatamente, e svilupparsi in un sì picciolo organo le imagini fedeli di tutti gli oggetti dell'universo dal sole fino agli atomi? La sostanza del cervello, che conserva con ordine rappresentazioni così ingenue di tanti oggetti, dai quali siamo stati sorpresi, da che siamo al mondo, non è esso il più stupendo prodigio? Con ragione si ammira l' invenzione dei libri, ne' quali si conserva l' istoria di tanti fatti, e la raccolta di tanti pensieri. Ma quale comparazione mai può farsi tra un bel libro, ed un cervello di un uomo sapiente? Senza dubbio, che questo cervello è una raccolta infinitamente più preziosa e di una più bella invenzione di questo libro. In questo picciolo serbatoio trovansi a puntino tutte le imagini, che abbisognano. Si chiamano; esse vengono; si rigettano ed esse si riconcentrano, non so dove, e spariscono per dar luogo ad altre. Si chiude, e si apre la sua imaginazione a guisa di un libro. Se ne svolgono, per dir così, li fogli; si passa improvisamente da un capo all' altro. Si hanno eziandio nella memoria quasi alcune tavole per indicare i luoghi, ove trovansi nascoste certe imagini. Questi innumerabili caratteri, che lo spirito dell'uomo legge interiormente con tanta rapidità, non lasciano alcuna distinta traccia in un cervello, che si apre. Questo ammirabile libro altro non è, che una sostanza molle, o una specie di gomitolo composto di filamenti teneri, ed intrecciati. Qual mano ha saputo nascondere in questa specie di creta, che apparisce così informe, imagini cotanto preziose, e disposte con un arte sì bella?

XLII. Tal' e il corpo dell' uomo in grande. Io non en-

(1) Anditus... semper patet; ejus enim sensu etiam dormientes egemus, a quo cum sonus, est acceptus, etiam a somno excitamur. — *De nat. Deor.* lib. II. n. 57).

tro punto nel particolare dell'anatomía, poichè il mio disegno è quello di discuoprir l'arte, che è nella natura con il semplice colpo d'occhio senza alcuna scienza. Il corpo dell'uomo potrebbe senza dubbio essere molto più grande, e molto più piccolo. Se per esempio avesse un solo piede di altezza, esso sarebbe insultato dalla maggior parte degli animali,che lo schiaccerebbero sotto i loro piedi; se fosse alto come li più grandi campanili un piccol numero di uomini consumerebbe in pochi giorni li alimenti di un paese. Esso non potrebbe trovare nè cavalli, nè altre bestie da carico, che potessero portarlo, nè trascinarlo in alcuna macchina atta a girare: non potrebbe trovare materiali bastanti per fabbricare le case proporzionate alla sua grandezza: non potrebb'esservi, che un picciolo numero di uomini sulla terra, e loro mancherebbe la maggior parte dei comodi. Chi è quegli, che ha regolato la statura dell'uomo con una sì precisa misura? Chi ha regolato quella di tutti gli altri animali proporzionata a quella dell'uomo?

L'uomo è il solo di tutti gli animali, che sta diritto sui piedi. Da ciò, esso acquista una nobiltà, ed una maestà, che lo distingue anche all'esterno da tutto ciò, che vive sulla terra. Non solamente la sua figura è la più nobile, ma egli è il più sagace di tutti gli animali, ed il più forte ancora a proporzione della sua grandezza. Si esamini da vicino il peso, e la mole della maggior parte delle bestie le più terribili. Si troverà, che esse hanno più materia, che il corpo di un uomo, e ciò non ostante un uomo vigoroso ha più forza di corpo, di quello che la maggior parte delle bestie feroci. Esse non sono a temersi da lui, se non che per i loro denti, e per i loro artigli. Ma l'uomo, che ha nelle sue membra armi naturali così forti, ha le mani, delle quali la destrezza sorpassa, per procacciarsi delle armi, tutto ciò, che la natura ha dato alle bastie.

In tal guisa l'uomo co' suoi colpi ferisce, o fa cadere ne' suoi agguati, ed incatena li più forti, e furiosi animali. Esso sa anche addomesticarli nella loro schiavitù, e prendersene spasso come più gli piace. Si fa accarezzare dai leoni, e dalle tigri; cavalca per fino gli elefanti.

XLIII. Ma il corpo dell'uomo, che sembra il capo d'o-

opera della natura non è punto paragonabile al suo intendimento. È certo, che vi sono dei corpi, che non pensano. Non si attribuisce alcuna cognizione alla pietra, al legno, alli metalli, che pur sono certamente corpi. È anche così naturale di credere la materia incapace di pensare, che tutti gli uomini, che non sieno prevenuti non possono fare a meno, di ridere, quando si vuol sostenere, che le bestie non sono altro, che pure macchine, perchè non saprebbero concepire, che pure macchine potessero avere le cognizioni, che pretendono scuoprire nelle bestie. Essi veggono, che il volere attribuire qualche cognizione a pure macchine,è lo stesso che fare dei giuochi da fanciulli, che discorrono con i loro fantocci. Da ciò proviene, che gli antichi medesimi, i quali niente di reale conoscevano fuori di ciò che è corpo, volevano ciò non ostante, che l'anima dell' uomo fosse di un quinto elemento, o di una specie di quinta essenza, senza nome, incognita al mondo, indivisibile, ed immobile, tutta celeste, e tutta divina, perchè essi non potevano concepire, che la materia terrestre dei quattro elementi potesse pensare, e conoscere sè stessa (1).

XLIV. Ma supponiamo tutto ciò, che si vorrà, e non contendiamo con alcuna setta di filosofi.Ecco una alternativa, che nessun filosofo può evitare, o la materia può divenir pensante senza niente aggiungervi: ovvero la materia non saprebbe pensare, e ciò che in noi pensa è un essere distinto da quella, e che a lei è unito. Se la materia può divenir pensante senza nulla aggiungervi, bisogna almeno confessare, che non tutta la materia è pensante, e che la materia stessa, che pensa in oggi non pensava cinquanta anni indietro: per esempio la materia del corpo di un giovane non pensava dieci anni innanzi la sua nascita. Sarà d'uopo dunque il dire, che la materia può acquistare la riflessione mediante una certa disposizione, ed un certo moto delle sue parti.

Prendiamo per esempio, la materia di una pietra, o di una massa di arena. Questa porzione di materia nulla

(1) *Aristoteles* quintam quandam naturam censet esse e qua fit mens. Cogitare enim et providere, et discere, et docere. . . in horum quatuor generum nullo inesse putat quintum genus adhibet vacans nomine. *Cic* Tuscul. Quaest. *lib. 1. n. 10.*

pensa. Per farla incominciare a pensare, è d'uopo con figurare, disporre, muovere in un certo senso, e ad un certo grado tutte le sue parti. Chi è quegli, che ha saputo trovare con tanta giustezza questa proporzione, questa disposizione, questo movimento, nel tal senso, e non in un altro; questo movimento nel tal grado, al di sopra, e al disotto del quale la materia giammai penserebbe? Chi è, che ha dato tutte queste modificazioni, così giuste, e precise ad una materia vile, ed informe per formarne il corpo di un fanciullo, e per renderlo a poco a poco ragionevole?

Se al contrario si dice, che la materia non può essere pensante senza nulla aggiungervi, e che v' è bisogno di un altro essere il quale si unisca ad essa: dimando io qual sarà quest' altro essere, che pensa nel mentre, che la materia, a cui è unito, altro non fa che muoversi? Ecco due nature ben dissimili. L'una noi la conosciamo per mezzo di figure, e di moti locali: conosciamo l' altra col mezzo di percezioni, e di ragionamenti: l' una non somministra l' idea dell' altra, e le loro idee nulla hanno di comune fra loro.

XLV. D'onde viene che esseri così dissimili sono sì intimamente uniti assieme nell' uomo? D' onde viene, che li moti del corpo dànno sì prontamente, ed infallibilmente certi pensieri all' anima? D' onde viene, che li pensieri dell'anima dànno sì prontamente, ed infallibilmente certi moti al corpo? D' onde viene questa società sì regolare di settanta, o ottanta anni senza alcuna interruzione? D'onde viene, che questa unione di due esseri, e di due operazioni così differenti formi un composto così giusto, che tante persone sono tentate di credere, che questo sia un tutto semplice, ed indivisibile? Qual mano ha potuto legare queste due estremità? Esse non si sono altrimenti legate da sè stesse. La materia non ha potuto far lega con lo spirito, poichè essa non ha nè pensiero, nè volontà per fare condizioni. Per un'altra parte lo spirito non si rammenta di aver fatto alcun patto con la materia, e non potrebbe essere sottoposto a questo patto, se l'avesse dimenticato. Se avesse risoluto liberamente, e da sè stesso di assoggettarsi alla materia, esso non vi si assoggettarebbe se non quando se ne ricordasse, e quando

li piacesse. È certo nondimeno, che dipende contro sua voglia dal corpo, e che non può liberarsene senza distruggere gli organi del corpo con una morte violenta.

D'altronde quando anche lo spirito si fosse volontariamente assoggettato alla materia, non ne seguirebbe, che la materia fosse vicendevolmente assoggettata allo spirito; avrebbe in vero certi pensieri, quando il corpo avesse certi moti, ma non sarebbe affatto determinato ad avere per la sua parte certi moti, subito che lo spirito avesse certi pensieri. Or è indubitato, che simile dipendenza è reciproca. Niente è più assoluto quanto l' impero dello spirito sopra il corpo. Lo spirito vuole, e tutte le membra del corpo si muovono all'istante, come se fossero trascinate dalla più possente macchina. Da un'altra parte niente è più manifesto quanto il potere del corpo sopra lo spirito. Il corpo si muove, e lo spirito subito è forzato di pensare con piacere, o con dolore a certi oggetti. Qual mano egualmente potente su due tante diverse nature ha potuto imporre loro questo giogo, e tenerle schiave in una società così esatta, ed inviolabile? Dirà forse alcuno, che è il caso? Se così dirassi, potrà mai intendersi o farsi intendere alli altri quello, che si dirà? Ha il caso, mediante un concorso di atomi, strettamente collegate le parti del corpo con lo spirito? Se lo spirito può attaccarsi alle parti di un corpo, è d'uopo, che esso stesso abbia parte, ed in conseguenza, che sia un vero corpo, nel qual caso noi ricadiamo nella prima risposta da me già confutata Se al contrario lo spirito non ha parti, nessuna cosa può attaccarlo con quelle del corpo, ed il caso non ha con che attaccarle insieme.

Finalmente ritorna sempre la mia alternativa, e dessa è decisiva. Se lo spirito, ed il corpo altro non sono, che un tutto composto di materia, d'onde nasce che questa materia, la quale jeri non pensava, ha incominciato a pensare oggi? Chi è quegli, che ha dato ciò che aveva, e che è incomparabilmente più nobile di lei, quando che essa è priva di riflessione? Ciò, che gli fornisce la riflessione, n'è privo per sè stesso, ed in qual maniera la darà senza averla? Supposto ancora, che il pensare risulti da una certa configurazione, da una certa disposizione, e da un certo grado di moto in un certo senso, di tutte le parti

della materia; qual'artefice ha saputo trovare tutte queste combinazioni così giuste, e precise, per formare una macchina pensante? Se al contrario lo spirito, ed il corpo sono due nature differenti, qual potenza superiore a queste due nature ha potuto attaccarle insieme, senza che lo spirito vi abbia alcuna parte, nè sappia in qual maniera si è fatta questa unione? Chi è quegli, che così comanda con questo impero supremo agli spiriti, ed ai corpi per tenerli in una corrispondenza, ed in una specie di polizia così incomprensibile?

XLVI. Notate, che l'impero del mio spirito sopra il mio corpo è supremo, e non di meno è cieco. È supremo nella sua estensione limitata, poichè la mia semplice volontà, senza sforzo, e senza preparazione, fa muovere immediatamente ad un tratto tutte le membra del mio corpo secondo le regole della meccanica. Nella maniera stessa, che la scrittura ci rappresenta Dio, il quale dice dopo la creazione dell'universo—*Si faccia la luce, ed essa fu fatta*—così appunto la sola parola interiore della mia anima senza sforzo, e senza preparazione fa quel, che dice. Io dico in me stesso con questa parola così interna, semplice, e momentanea, che il mio corpo si muova, ed esso si muove. A questa semplice, ed intima volontà tutte le parti del mio corpo agiscono. Di già tutti i nervi sono tesi, tutte le molle si affrettano di concorrere unitamente, e tutta la macchina obedisce come se, ciascuno di questi organi li più segreti ascoltasse una voce suprema, ed onnipotente. Ecco senza dubbio la potenza la più semplice, e la più efficace, che si possa concepire. Non ve ne ha alcun altro esempio in tutti li esseri, che conosciamo. Questa è precisamente quella potenza, che li uomini persuasi della Divinità le attribuiscono in tutto l'universo. L'attribuirò forse al mio debole spirito, e non piuttosto al potere, ch'egli ha sul mio corpo, che è sì diverso da lui? Crederò, che la mia volontà abbia questo supremo impero per sua propria virtù, essa ch'è tanto debole, ed imperfetta? Ma d'onde viene, che fra tanti corpi essa su di uno solo ha questo potere? Nessun altro si muova a seconda de' suoi desideri. Chi le ha dato sopra un solo corpo ciò ch'essa non ha su di alcun altro? Ardirà tuttavia alcuno di tornare ad allegarci il caso?

XLVII. Questo potere, che è così supremo, è nel medesimo tempo cieco. Il contadino il più ignorante sa ben muovere il suo corpo egualmente che il filosofo il più istruito della notomia. Lo spirito del contadino comanda alli suoi nervi, alli suoi muscoli, ai suoi tendini, alli suoi spiriti animali, che non conosce, e de' quali giammai ha sentito parlare, senza poterli distinguere, e senza sapere dove sono, esso li ritrova, e si dirige precisamente a quelli de' quali abbisogna, e non prende gli uni per gli altri.

Un ballerino di corda, non fa che volere: ed al momento gli spiriti corrono con impero ora in alcuni nervi, ed ora in altri; tutti i suoi nervi si tendono, o si rallentano a proposito.—Dimandategli cosa è un nervo; non ne sa nulla.—Domandategli quali sono quelli, che ha posti in moto, e per dove ha principiato a muoverli: esso ne anche intende ciò, che volete dirgli. Ignora profondamente ciò, che ha operato in tutte le molle interne della sua macchina.

Il suonatore di liuto, che perfettamente conosce tutte le corde del suo istrumento, che le vede coi suoi occhi, che tocca una dopo l'altra colle sue dita, vi s'inganna. Ma l'anima, che regola la macchina del corpo umano, ne muove tutte le molle a proposito senza vederle, senza discernerle, senza sapere nè la figura, nè la situazione, nè la forza, e affatto non vi si inganna. Qual prodigio! Il mio spirito comanda a quel che non conosce, e che non può vedere; a ciò che non conosce ed è incapace di cognizione, ed è infallibilmente obedito! Qual acciecamento! Qual possanza! L'acciecamento è dell'uomo; ma la possanza di chi è? A chi l'attribuiremo noi, se non a quelli, che vede ciò che non vede l'uomo; e che fa in esso, ciò che lo sorpassa? La mia anima voglia pur muovere i corpi, che la circondano, e che distintissimamente conosce, nessuno però si muove: essa non ha alcun potere per iscuotere il menomo atomo con la sua volontà. Non v'ha che un sol corpo, a cui una qualche potenza superiore deve averlo reso proprio. Riguardo a questo corpo essa non ha, che a volere e tutte le molle di questa macchina, che gli sono incognite si muovono a proposito, e di concerto per obedirgli.

S. Agostino, il quale ha fatte queste riflessioni, le ha perfettamente espresse in queste parole: *Le parti interne de' nostri corpi non possono esser vive, se non per ragione delle nostre anime: ma le nostre anime, le avvivano ben più facilmente di quello, che possono conoscerle. L'anima non conosce il corpo, che le è sottoposto. Essa non sa il motivo, per cui, quando le piace, mette in moto li nervi, e per qual' altro la pulsazione delle vene continua anche quando non lo vorrebbe. Essa ignora qual' è la prima parte del corpo, che muove immediatamente, ad effetto di muovere con quella tutte le altre . . . Non sa la ragione per cui essa sente contro sua voglia, e non muove le membra se non quando le piace. Essa è quella, che opera nel corpo queste cose. Da che viene che non sa quello che fa, nè come lo fa? Coloro che s'istruiscono nella notomia*, dice anche questo padre, *apprendono dagli altri, ciò che avviene in essi, e che si fa in loro stessi. Per qual motivo*, dic' egli, *non ho alcun bisogno di lezione, per sapere ciò che v'è in cielo, ad una distanza prodigiosa da me, vale a dire un sole, e delle stelle? e per qual motivo ho bisogno di un maestro per apprendere da dove comincia il moto quando io muovo il dito? Io non so come si faccia ciò, che io stesso fo dentro di me. Noi siamo troppo elevati riguardo a noi stessi, e non sappiamo intenderci.* (*De anima et ejus orig. lib* IV, cap. V, VI, n.° 6 e 7).

XLVIII. In fatti noi non sappiamo abbastanza ammirare questo impero assoluto dell'anima sopra li organi corporei, che non conosce, e l'uso continuo, che ne fa senza discernerli. Questo impero si dimostra principalmente in quanto alle imagini impresse nel nostro cervello. Io conosco tutti i corpi dell'universo, che hanno colpito i miei sensi da un gran numero di anni. Io ne ho le imagini distinte, che me li rappresentano, di maniera che io credo di vederli anche allorquando essi più non esistono. Il mio cervello è come un gabinetto di pitture di cui i quadri si movessero e si collocassero a piacimento del padrone della casa. Li pittori con la loro arte non giungono mai se non ad una somiglianza imperfetta. Quanto ai ritratti che ho in testa sono così fedeli, che nel consultarli io scuopro tutti i difetti di quelli dei pittori, e li correggo in me stesso. Queste imagini più rassomiglianti dei capi d' opera dell'arte dei pittori, si scolpiscono nella

mia testa senza verun'arte? È forse questo un libro, di cui tutti i caratteri si siano disposti da loro stessi? Se v'è dell' arte, ciò non proviene da me:imperciocchè io trovo dentro di me stesso questa raccolta d' imagini senza aver giammai pensato a scolpirle nè a metterle in ordine. Ma ancora tutte queste imagini, si presentano,e si ritirano a mio piacimento senza fare confusione alcuna. Io le richiamo, ed esse vengono. Le rimando; esse si riconcentrano non so dove. Esse si adunano, o si separano come voglio io. Io non so nè dove dimorano, nè ciò, che fanno. Ciò non ostante io le trovo sempre pronte.

L'agitazione di tante imagini antiche , e nuove,che si risvegliano, che si uniscono, che si dividono, punto non alterano un tal quale ordine, ch'esse hanno. Se alcune non si presentano al primo ordine, almeno io son sicuro, ch'esse non sono lontane: bisogna che siano nascoste in qualche profondo angolo. Io non le ignoro al pari delle cose che non ho mai conosciute: al contrario io so confusamente ciò che cerco. Se qualche altra imagine si presenta in luogo di quella, che ho chiamata, io la rimando senza esitazione dicendogli: non ho bisogno di voi: ma dove sono li oggetti dimenticati per metà? Essi sono presenti dentro di me, poichè io ve li cerco, e ve li trovo. Finalmente, in qual maniera essi vi sono, mentre io li cerco lungamente in vano? Ove vanno essi?

Io più non sono, dice S. Agostino, *ciò che era quando pensava a quello, che non ho potuto ritrovare. Non so*, continua questo padre, *in qual modo accade,che sono così alienato da me stesso , e privato di me, nè come sia , che di poi sono come riportato , e restituito come a me stesso. Io sono come un altr'uomo,e trasportato altrove,allorquando cerco,e non trovo quello, che aveva confidato alla mia memoria. Allora noi non possiamo arrivare fino a noi; noi siamo come se fossimo stranieri lontani da noi. Noi non vi giungiamo,se non quando troviamo quello che cerchiamo. Ma ov' è quel che cerchiamo,se non se dentro di noi? e che cosa mai cerchiamo se non se noi stessi?*.. *Una tale profondità ci sorprende* (*De anima et ejus origine*, lib. IV. cap. VII, n. 10

Io mi ricordo distintamente di aver conosciuto ciò,che non più conosceva. Io mi ricordo della stessa mia dimenticanza. Io mi richiamo alla memoria li ritratti di ciascu-

na persona, in ciascun'età della vita in cui l'ho veduta altra volta. La stessa persona ripassa più volte nella mia testa: da principio la veggo fanciulla, di poi giovane, e finalmente attempata. Io scorgo delle grinze sul volto medesimo, in cui per un'altra parte veggo le tenere grazie dell'infanzia. Io congiungo quel che più non è, con quel che ancora è permamente, senza confondere queste estremità. Io conservo un non so che, il quale a vicenda costituisce tutte le cose da me conosciute da che sono al mondo. Da questo tesoro sconosciuto, si tramandano tutti i profumi, tutte le armonie, tutti i piaceri, tutti i gradi di luce, tutti i colori, e tutte le loro gradazioni, finalmente tutte le figure, che sono passate per i miei sensi, e che da essi sono state affidate al mio cervello.

Io rinuovo quando mi piace la gioia, che ho sentita già trent'anni fa. Essa rinuovasi; alle volte non è più dessa; apparisce senza rallegrarmi. Io mi ricordo di essere stato bene, ed attualmente non lo sono affatto in questa rimembranza. Da un'altra parte io rinuovo li antichi dolori. Essi sono presenti, poichè io li ravviso distintamente tal quali sono stati nel loro tempo; nulla mi sfugge della loro amarezza, e della vivacità dei loro sentimenti. Ma non sono più quelli; essi più non mi turbano; essi sono rintuzzati. Io veggo tutto il loro rigore senza sentirlo: e se lo risento, ciò non è, che per rappresentazione, e questa rappresentazione di un dolore altra volta penetrante, non è che un giuoco: l'imagine dei dolori passati mi rallegra. È lo stesso dei piaceri. Un cuore virtuoso si affligge nel richiamare alla memoria i suoi disordinati piaceri. Essi sono presenti; poichè si mostrano con tutto ciò, che hanno avuto di più dolce, e di più lusinghiero. Ma non son più dessi; e queste allegrezze ritornano sol per affliggere.

XLIX Ecco dunque due meraviglie egualmente incomprensibili, l'una, che il mio cervello sia una specie di libro in cui vi è un numero quasi infinito d'imagini, e di caratteri disposti con un ordine, che io non ho fatto, e che il caso non ha potuto fare. Imperocchè io non ho avuto mai il minimo pensiero nè di scrivere nulla nel mio cervello, nè di darvi alcun'ordine alle imagini, e ai caratteri, che v'imprimeva. Io non pensava che a vedere li oggetti allorchè percuotevano i miei sensi. Il caso non ha

potuto fare un libro cotanto maraviglioso. Anche tutta l'arte delli uomini è troppo imperfetta per arrivare giammai ad una perfezione sì alta. Qual mano adunque ha potuto comporlo?

La seconda meraviglia, che io ritrovo nel mio cervello si è di vedere, che il mio spirito legge con tanta facilità tutto ciò, che gli piace in questo libro interiore. Esso legge caratteri, che punto non conosce. Mai ho veduto le tracce impresse nel mio cervello; e la sostanza medesima del mio cervello, che è come la carta del libro, mi è del tutto sconosciuta. Tutti questi caratteri innumerabili si traspongono, e poscia riprendono il loro posto per obedirmi. Io ho una potenza come divina sopra un' opera, che affatto non conosco, e che è incapace di cognizione. Ciò che niente intende, intende il mio pensiero, e lo eseguisce nel momento; Il pensiero dell'uomo non ha alcun dominio sulli corpi. Io lo veggo in scorrendo la natura. Avvi un solo corpo, il quale è mosso dalla mia semplice volontà come se essa fosse una divinità, e questa ne muove tutte le più sottili molle senza conoscerle. Chi è quegli che l'ha unita a questo corpo, e le ha dato tanto impero su di lui?

L. Finiamo queste osservazioni con una breve riflessione sul fondo del nostro spirito. Io vi trovo una mescolanza incomprensibile, di grandezza, e di debolezza. La sua grandezza è reale. Esso unisce senza confusione il passato con il presente, e penetra co' suoi raziocini fino nell'avvenire: Esso ha l'idea dei corpi, e quella degli spiriti, ha l'idea dello stesso infinito; poichè ne afferma tuttociò, che gli conviene, e ne nega tuttociò, che non gli conviene. Dite, che l'infinito è triangolare; esso vi risponderà senza esitazione, che tuttociò, che non ha limiti non può averne alcuna figura. Dimandategli, che vi assegni la prima delle unità, che compongono un numero infinito: vi risponderà subito, che nell'infinito non può esservi nè primo nè ultimo, nè principio, nè fine, nè numero, perchè se vi si potesse notare una prima, o un'ultima unità, potrebbe aggiungersi a quella un'altra unità, ed in conseguenza aumentarne il numero. Or un numero non può esser infinito, allorchè può ricevere qualche addizione, e gli si può assegnare un limite dalla parte ove può ricevere un' accrescimento.

LI. Anche dall'infinito il mio spirito conosce il finito. Chi dice un uomo infermo, dice un uomo, che non ha la sanità: chi dice un uomo debole, dice un uomo, che non ha forza. Non si conosce, che la malattia è una privazione della sanità, se non col rappresentarsi la sanità stessa come un bene reale di cui è privo questo uomo. Non si comprende la debolezza se non che rappresentandogli la forza come un vantaggio reale, che questo uomo non ha. Non si concepiscono le tenebre,che nulla sono di positivo, se non negando, e per conseguenza concependo la luce del giorno, che è realissima e positiva. Nella medesima guisa non si comprende il finito,se non che attribuendogli un termine ch'è una pura negativa d'una più grande estensione. Ciò dunque altro non è, che la privazione dell'infinito.Or niuno potrebbe mai rappresentarsi la privazione dell'infinito, se non concepisse lo stesso infinito: nella guisa, che non si potrebbe comprendere la malattia, se non si concepisse la sanità , di cui altro non è che la privazione. D' onde viene in noi l' idea dell' infinito?

LII. Oh quanto è grande lo spirito dell'uomo! Egli ha in sè di che restar sorpreso, e di che sorpassare infinitamente sè stesso. Le sue idee sono universali, eterne, ed immutabili. Sono universali. Mentre quando dico; è impossibile essere e non essere; il tutto è più grande della sua parte; una linea perfettamente circolare non ha veruna parte retta; fra due dati punti la linea retta, è la più breve; il centro di un circolo perfetto è egualmente distante da tutti i punti della circonferenza ; un triangolo equilatero non ha verun angolo ottuso , nè retto : tutte queste verità non possono soffrire eccezione alcuna.Giammai potrà aversi un essere di linea, di circolo, di triangolo, che non sia secondo queste regole. Queste regole sono di tutti i tempi, o per meglio dire , sono prima di ogni tempo, e saranno sempre al di là di ogni comprensibile durazione. Si rovesci pure, e si annienti l'universo: di più non vi sia anche mente alcuna per ragionare sugli esseri, sulle linee, sui circoli , e sui triangoli: sarà sempre egualmente vero in sè, che la medesima cosa non può nel tempo stesso essere e non essere ; che un circolo perfetto non può avere alcuna porzione di linea retta ;

che il centro di un circolo perfetto non può essere più prossimo da una parte, che dall' altra alla circonferenza. Si posson ben sfuggire attualmente queste verità, e potrebbe anche imaginarsi, che non vi fosse universo, nè mente capace di pensare a queste verità: ma finalmente queste verità non sarebbero meno certe in sè stesse, quantunque nessuna mente le conoscesse; conforme li raggi del sole non sarebbero meno veri, quando anche tutti gli uomini fossero ciechi, e nessuno avesse occhi per esserne illuminato.

Assicurando, che due, e due fanno quattro, dice *S. Agostino* (1), non solo siam sicuri di dire il vero, ma non può dubitarsi, che questa proposizione non sia stata sempre egualmente vera, e che non debba esserlo eternamente. Queste idee, che noi portiamo in fondo di noi stessi, non hanno limiti e non ne possono soffrire. Non si può dire, che ciò che ho avanzato dire sul centro dei circoli perfetti, sia vero soltanto per un determinato numero di circoli. Questa proposizione è vera per una evidente necessità riguardo a tutti li circoli all'infinito.

Queste idee senza limiti non possono mai nè cambiarsi, nè cancellarsi in noi, nè essere alterate. Esse sono il ofndo della nostra ragione. È impossibile per qualunque sforzo, che facciamo sul nostro spirito, di arrivar giammai a dubitar seriamente di quello, che queste idee ci rappresentano con chiarezza. Per esempio, io non posso entrare in un dubbio serio per sapere se il tutto è più grande di una delle sue parti; se il centro di un circolo perfetto è egualmente distante da tutti i punti della circonferenza. L'idea dell'infinito è in me come quella dei numeri, delle linee, dei circoli, di un tutto, e di una parte. Il cangiare le nostre idee, sarebbe un annientare la medesima ragione. Giudichiamo della nostra grandezza dall'infinito immutabile, ch' è scolpito dentro di noi, e che giammai vi può esser cancellato.

LIII. Ma per timore, che una sì reale grandezza non

(1) Septem et tria decem snnt; et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. — *De Lib. Arb.* lib. II, cap. VIII, n. 21.

ci abbagli, e non ci lusinghi pericolosamente, affrettiamoci di gettar gli occhi sulla nostra debolezza. Questo medesimo spirito, che vede incessantemente l'infinito, e nella regola dell' infinito tutte le cose finite, ignora altresì all'infinito tutti gli oggetti, che lo circondano: ignora profondamente sè stesso. Cammina come a tentone in abisso di tenebre. Non sa nè quel ch' è, nè in qual maniera è unito ad un corpo, nè come ha tanto impero su tutte le molle di questo corpo, che affatto non conosce. Ignora i suoi proprî pensieri, e le sue volontà. Non sa con certezza nè ciò, che crede, nè ciò, che vuole. Sovente si imagina credere, e volere ciò, che non ha nè creduto, nè voluto. Esso s' inganna, e ciò, che ha di meglio, si è di conoscerlo. Unisce all' errore de' suoi pensieri lo sregolamento della volontà; è ridotto a gemere nell' esperienza della sua corruzione.

Eccovi lo spirito dell'uomo debole, incerto, limitato, pieno di errori. Chi è quegli, che ha inserito l'idea dell' infinito cioè del perfetto in un soggetto sì limitato, sì pieno d'imperfezioni? Si è forse data da sè stesso questa idea sì atta, e sì pura, questa idea medesima, ch' è una specie d'infinito in rappresentazione? Qual mai essere infinito da lui, ha potuto dargli ciò, che è tanto sproporzionato da quel, che è racchiuso in qualche limite? Supponiamo, che lo spirito dell' uomo sia come uno specchio, in cui le imagini di tutti i corpi vicini vengono ad imprimersi, qual' essere ha potuto mai porre in noi l' imagine dell' infinito se l'infinito non fu giammai ? Qual cosa mai può mettere in uno specchio l' imagine di un oggetto chimerico, che punto non esiste, e che giammai ha esistito dirimpetto al cristallo di questo specchio ? Questa imagine dell' infinito non è un ammasso confuso di oggetti finiti, che lo spirito prende male a proposito per un infinito vero. L'infinito vero è quello a cui pensiamo. Noi lo conosciamo così bene, che lo distinguiamo precisamente da tutto ciò, che non è, e che nessuna sottigliezza può metterci alcun' oggetto in sua vece. Noi lo conosciamo sì bene, che rigettiamo da lui ogni proprietà, che indica il menomo limite. Finalmente noi lo conosciamo così bene, che in esso solo conosciamo tutto il resto, come si conosce la notte dal giorno, e la malattia dalla sanità.

Ripetiamolo pure: d'onde viene una imagine così grande? Si prende forse dal nulla? L'essere limitato può imaginare, ed inventare l'infinito, se l'infinito punto non esiste? Il nostro spirito sì debole, e sì corto non può da sè stesso formarsi questa imagine, che non avrebbe alcun modello. Nessuno degli oggetti esteriori che ci circondano può darci questa imagine, imperocchè altra imagine non possono essi somministrarci, se non di ciò che sono, ed essi nulla sono fuori, che cosa limitata ed imperfetta: da dove pertanto prendiamo noi questa imagine distinta, che a nulla si rassomiglia di tutto ciò, che siamo, e di tuttociò, che conosciamo qua giù fuori di noi? Da dove ci viene? Ov' è dunque questo infinito, che non possiamo comprendere, perchè è realmente infinito, e che ciò non ostante non possiamo non riconoscere, perchè lo distinguiamo da tutto ciò, ch' è a lui inferiore? Ove esiste? Se non esistesse, potrebbe esso venire ad imprimersi nel fondo del nostro spirito?

LIV. Ma oltre l'idea dell'infinito, ho io anche delle nozioni universali, ed immutabili, che sono la regola di tutti li miei giudizi. Non posso giudicare di veruna cosa, se non consultandola, o non dipende da me il giudicar contro ciò ch' essa mi presenta. I miei pensieri, lungi dal poter correggere, o formar questa regola sono essi stessi contro il mio volere corretti da questa regola superiore, e sono invincibilmente soggetti alla sua decisione. Qualunque sforzo di spirito, che io faccia, non posso giammai arrivare, come non ha guari ho rimarcato, a dubitare, che due e due non facciano quattro; che il tutto non sia più grande della sua parte; che il centro di un circolo perfetto non sia egualmente distante da tutt' i punti della circonferenza. Io non posso affatto negare queste proposizioni e se io nego queste verità, o altre presso a poco simili; e se io le niego, ho in me una qualche cosa ch' è al di sopra di me, e che per forza mi riconduce al fine. Questa regola fissa, ed immutabile è così interna, ed intima, che sòn tentato di prenderla per un me stesso; ma essa è al di sopra di me, poichè mi corregge, mi raddrizza, mi pone in diffidenza contro me stesso, e mi avverte della mia impotenzà. Havvi qualche cosa, che del continuo m' inspira, purchè io l' ascolti; ed io soltanto

m'inganno, allorquando non l'ascolto. Ciò che m' ispira mi preservarebbe del continuo da ogni errore, se io fossi docile, e senza precipitazione. Imperciocchè questa interna inspirazione m' insegnerebbe a ben giudicare di quelle cose che sono alla mia portata, e sulle quali ho bisogno di formare qualche giudizio. Per le altre, m' inspira essa, e mi ammaestra a non giudicar punto: e questa seconda specie di lezione non è meno importante della prima. Questa regola interiore è ciò, che da me si appella la mia ragione. Ma io parlo della mia ragione senza penetrare la forza di questi termini, conforme parlo della natura, e dell' istinto, senza intendere ciò, che significhino queste espressioni.

LV. In vero la mia ragione è in me, imperocchè bisogna, che io rientri del continuo in me stesso per ritrovarla. Ma la ragione superiore, che mi corregge nel bisogno, e che io consulto, non è mia, e non forma affatto parte di me stesso. Questa regola è perfetta ed immutabile: io sono mutabile ed imperfetto. Quando io mi inganno, essa non perde la sua rettitudine. Quando io mi disinganno, non è già essa, che ritorna al retto, ma essa è quella, che senza essersene allontanata giammai, ha l' autorità sopra di me di richiamarmici, e di farmici ritornare. Un maestro interno è quegli, che mi fa tacere, che mi fa parlare, che mi fa credere, che mi fa dubitare, che mi fa confessare i miei errori o confermare i miei giudizi. Ascoltandolo, io m'istruisco; ascoltando me stesso, smarrisco la strada. Questo maestro è per tutto, e la sua voce si fa sentire da una estremità all' altra dell'universo, a tutti li uomini egualmente, che a me. Nel mentre ch' esso corregge me in Francia, cerregge altri uomini nella Cina, nel Giappone, nel Messico, e nel Perù con li medesimi principi.

LVI. Due uomini, che non si sono mai veduti, che mai hanno sentito parlare l'un dell'altro, e che mai hanno avuto unione con veruno altro uomo, che abbia potuto somministrargli delle nozioni comuni, parlano nelle due estremità della terra sopra un dato numero di verità, come se fossero fra loro di concerto. Si sa anticipatamente con infallibilità in uno emisfero ciò, che si risponderà nell'altro su queste verità. Gli uomini di tutti i paesi, e di tutti i tem-

pi, qualunque educazione abbiano essi ricevuto, si sentono invincibilmente soggetti a pensare, e parlare nella medesima guisa. Il maestro, che del continuo c'istruisce, ci fa pensar tutti nella stessa maniera. Appena noi ci affrettiamo di giudicare, senza ascoltare la sua voce con diffidenza di noi stessi, noi pensiamo e diciamo dei sogni pieni di stravaganza.

Così ciò che sembra il più appartenere a noi, ed essere il fondo di noi stessi, voglio dire la nostra ragione, è quello, che meno è proprio di noi, e che deve credersi maggiormente dato ad imprestito. Noi riceviamo del continuo, e ad ogni momento una ragione superiore a noi, conforme continuamente respiriamo l'aria, che è un corpo estraneo; o conforme del continuo veggiamo tutti gli oggetti, vicini alla luce del sole, i di cui raggi sono corpi estranei ai nostri occhi.

Questa ragione superiore domina fino ad un certo punto con un impero assoluto su tutti gli uomini i meno ragionevoli, e fa che sempre sien tutti d' accordo contro lor voglia su questi punti. Essa fa, che un selvaggio del Canadà pensi molte cose come i filosofi greci e romani le hanno pensate. Essa fa, che tutti i geometri cinesi abbian trovate presso a poco le medesime verità ritrovate dagli Europei, quando che questi popoli così lontani erano sconosciuti gli uni agli altri. Essa fa sì che si giudichi nel Giappone come in Francia, che due e due fanno quattro: e non bisogna credere, che alcun popolo cangi giammai opinione su di ciò. Essa fa sì, che li uomini pensino anche oggidì sopra diversi punti, come si pensava quattro mila anni addietro. Essa è quella, che dà pensieri uniformi alli uomini i più gelosi, e i più irreconciliabili fra loro. Essa è quella di cui gli uomini di tutti i secoli, o di tutti i paesi sono come incatenati intorno ad un certo circolo immobile, e che li tiene uniti con certe regole invariabili, che si chiamano primi principj, malgrado le variazioni infinite d'opinioni, che nascono in essi dalle loro passioni, dalle loro distrazioni e dai loro capricci, per tutti gli altri giudizi meno chiari. Essa fa sì che gli uomini abbenchè depravati, non abbian per anco osato di dare apertamente il nome di virtù al vizio, e che siano ridotti a far comparire di esser giusti, sinceri, moderati, benefici per conciliarsi l'un l'altro della stima.

Non si arriva altrimenti a stimare ciò, che vorrebbe potersi stimare, nè a disprezzare ciò che vorrebbe potersi disprezzare. Non si può forzare questa barriera eterna delle verità, e della giustizia. Il maestro interiore, che chiamasi ragione, rimprovera internamente con un impero assoluto. Esso non lo soffre, e sa contenere nei limiti l'imprudente follìa degli uomini. Dopo tanti secoli di effrenato regno del vizio, la virtù è chiamata ancora virtù, e non può esser privata del suo nome da' suoi più brutali e temerari nemici.

Da ciò nasce, che il vizio, sebbene trionfante nel mondo, è tuttavia ridotto a larvarsi sotto la maschera dell'ipocrisìa, o della falsa probità per attirarsi una stima, che non ardisce sperare mostrandosi alla scoperta. In tal guisa, malgrado tutta la sua imprudenza, rende un'omaggio forzato alla virtù, nel volersi adornare di tuttociò ch'essa ha di più bello per ricevere gli onori, che essa si fa rendere. Si criticano, è vero, gli uomini virtuosi, ed effettivamente sono sempre riprensibili in questa vita per le loro imperfezioni, ma li uomini i più viziosi non possono venire a capo di cancellare in sè stessi l'idea della vera virtù. Fino ad ora non v'è stato uomo sulla terra, che abbia potuto arrivare nè sugli altri, nè su di sè stesso, a stabilire nel mondo, che è più stimabile l'essere ingannatore, che l'esser sincero; l'esser violento, e nocevole, che moderato, e far del bene.

LVII. Il maestro interiore, ed universale dice adunque sempre, ed ovunque le medesime verità per correggere tutte le nostre mensogne. Noi non siamo già questo maestro. È vero, che parliamo spesso senza di lui, e più alto di lui ma allora noi c'inganniamo, balbettiamo, non intendiamo noi stessi. Temiamo anche di vedere, che ci siamo ingannati, e chiudiamo l'orecchio per paura d'essere umiliati dalle sue correzioni. Senza dubbio l'uomo, che teme d'essere corretto da questa ragione incorruttibile, e che si smarrisce sempre col non seguirla, sia certo che, non è questa ragione perfetta, universale, immutabile, che suo malgrado lo corregge. In tutte le cose troviamo dentro di noi come due principî. L'uno dà, l'altro riceve: l'uno manca, l'altro supplisce; l'uno s'inganna, l'altro corregge; l'uno cammina a traverso con la sua proclività, l'altro lo rimette nel retto sentiero. Questa mal presa, e male

intesa esperienza, è quella, che avea fatto cadere in errore i Marcioniti, ed i Manichei. Ciascuno sente in sè una ragione limitata, e subalterna, che devia tosto che slugge ad una fatale subordinazione, e che non si emenda se non quando rientra sotto il giogo di un'altra ragione superiore, universale, ed immutabile. In tal guisa tutto ci porta la impronta d' una ragione subalterna limitata, partecipata, presa ad imprestito, e che ha di bisogno, che un' altra la raddrizzi ad ogni momento.

LVIII. Tutti gli uomini son ragionevoli per la medesima ragione, la quale si comunica a loro secondo diversi gradi. Vi è un certo numero di sapienti, ma la sapienza dalla quale attingono come nella sua sorgente, è unica, e fa, che essi siano ciò che sono. Ov' è questa sapienza? Ov' è questa ragione comune, ed insieme superiore a tutte le ragioni limitate, ed imperfette del genere umano? Ov' è dunque quest' oracolo che giammai si tace, e contro cui nulla possono mai tutti li vani pregiudizi dei popoli? Ov' è questa ragione ch' è d' uopo incessantemente di consultare, e che ci previene per ispirarci il desiderio di ascoltare la sua voce? Ov' è questa viva luce, la quale *illumina ogni uomo, che viene in questo mondo* (*Joann. I, 9*)? Ov' è questa pura, e dolce luce, che non solo rischiara gli occhi aperti, ma che apre gli occhi chiusi; che guarisce gli occhi infermi; che somministra occhi per vederla a coloro che ne sono privi: finalmente che inspira il desiderio di esser da lei rischiarato; e che si fa amare eziandio da coloro, che temono di vederla? Ogni occhio la vede; e nulla vedrebbe, se non la vedesse; poichè per essa, e col favore de' suoi puri raggi egli vede qualunque cosa. Nella guisa che il sole sensibile illumina tutti i corpi nello stesso modo, questo sole d' intelligenza rischiara tutte le menti. La luce non è già la sostanza dell' occhio dell' uomo: al contrario l' occhio prende ad imprestito ad ogni momento la luce dai raggi del sole. Nell' identifica maniera, il mio spirito non è la ragione primitiva, la verità universale, ed immutabile: esso è soltanto l' organo per cui passa questa luce originale, e che n' è illuminato.

Vi è un sole degli spiriti, che tutti li rischiara assai meglio, che il sole visibile illumini i corpi. Questo sole degli spiriti ci dà insieme il suo lume e l'amore del suo lume

per cercarla. Questo sole di verità non lascia alcuna ombra; e riluce nel tempo medesimo nei due emisferi. Esso brilla sopra di noi tanto di notte, che di giorno. Non sparge al di fuori i suoi raggi, esso dimora in ciascuno di noi. Un uomo non può mai togliere ad un altro uomo i suoi raggi. Si vede egualmente in qualunque nascondiglio dell' universo che sia nascosto. Un uomo non ha mai bisogno di dire ad un altro: ritiratevi per lasciarmi vedere questo sole; voi mi toglicte i suoi raggi, voi vi prendete la porzione, che mi è dovuta. Questo sole giammai tramonta e non soffre altre nubi, se non quelle, che sono formate dalle nostre passioni. Questo è un giorno senza ombre. Esso illumina i selvaggi stessi negli antri li più profondi ed oscuri. Soltanto gli occhi infermi si chiudono alla sua luce; e di più anche non v'è uomo sì infermo, e cieco, che non cammini eziandio al chiarore di qualche lume fosco, che gli rimane di questo sole interno delle coscienze. Questa luce universale scuopre, rappresenta alle nostre menti tutti gli oggetti, e nulla possiamo giudicare se non per mezzo di essa, nella guisa che non possiamo discernere alcun corpo se non ai raggi del sole.

LIX. Li uomini possono parlarci per istruirci: ma noi non possiamo crederli, se non in quanto che troviamo una certa conformità fra ciò, che ci dicono essi, e ciò, che ci dice il maestro interno. Dopo che essi hanno esauriti tutti i loro ragionamenti, bisogna sempre tornare a lui, ed ascoltarlo per la decisione. Se un uomo dicesse, che una parte eguaglia il tutto di cui essa è parte, noi non potremmo contenere le risa e si renderebbe spregevole in vece di persuaderci. Nel fondo di noi stessi mediante la consultazione dell' interno maestro, abbiam bisogno di trovare le verità, che ci vengono insegnate, cioè, che ci si propongono esteriormente. In questa guisa a parlar propriamente, non v'è che un solo vero maestro, il quale insegna tutto, e senza di cui nulla s'apprende. Gli altri maestri ci riconducono sempre in questa scuola intima ove parla esso solo. Là noi riceviamo ciò, che non abbiamo: là apprendiamo ciò, che ignoriamo : là ritroviamo ciò, che abbiam perduto con la dimenticanza : nel fondo intimo di noi medesimi esso ci conserva certe cognizioni come sepolte, le quali si risvegliano al bisogno: là è dove

rigettiamo la mensogna che abbiamo creduta. Lungi dal giudicare questo maestro, da lui solo siamo sovranamente giudicati in tutte le cose. Egli è un giudice disinteressato, e superiore a noi. Noi possiamo ricusare di ascoltarlo, e distrarci; ma ascoltandolo non possiamo contradirlo. Niente è meno somigliante all' uomo quanto questo invisibile maestro, che lo istruisce, e lo giudica con tanto rigore, e perfezione. In tal guisa la nostra ragione limitata, incerta, manchevole non è, se non che una ispirazione debole, e momentanea d'una ragione primitiva, suprema, ed immutabile, che si comunica con misura a tutti gli esseri intelligenti.

LX. Non può in conto alcuno dirsi, che l' uomo si dia da per sè li pensieri, che non avea. Meno ancora può dirsi, che li riceva dagli altri uomini, poichè è certo, che esso nulla ammette, nè può ammettere al di fuori, senza trovarlo altresì nel suo proprio fondo, consultando entro di sè li principi della ragione, per vedere se ciò che gli si dice vi ripugna. V' è dunque una scuola interna, in cui l' uomo riceve ciò, che non può nè darsi, nè aspettarsi dagli altri uomini che vivono d' imprestito come lui.

Ecco dunque due ragioni, ch' io trovo in me. L' una è me stesso, l'altra è al di sopra di me. Quella ch' è in me, è imperfettissima, erronea, incerta, prevenuta, precipitata, soggetta a smarrirsi, variabile, ostinata, ignorante, limitata; finalmente mai nulla possiede, che d'imprestito. L' altra è comune a tutti gli uomini, superiore ad essi. È perfetta, eterna, immutabile, sempre pronta a comunicarsi in ogni luogo, ed a richiamare al retto sentiero tutti gli spiriti, che l'ingannano; finalmente incapace d' esser mal esaurita, nè divisa, quantunque si doni a tutti quelli che la vogliono. Ov' è questa ragione perfetta, che è sì presso di me, e tanto da me diversa? Ov'è? È duopo ch'essa sia qualche cosa di reale: poichè il nulla non può essere perfetto, nè perfezionare le nature imperfette. Ov' è questa ragione suprema? Non è essa il Dio ch' io cerco?

LXI. Io trovo ancora delle altre tracce della Divinità in noi: eccone una ben convincente.

Io conosco de'numeri prodigiosi insiem colle relazioni che sono fra loro. Da dove mi viene questa cognizione? Essa è così distinta, che non ne posso seriamente dubitare,

sicchè io correggo subito senza esitare ogni uomo, che manca di seguirla nel calcolare. Se un uomo dice, ehe 17 e 3 fanno 22, mi affretto di dirgli, che 17, e 3 fanno 20. Subitamente egli è vinto dal suo proprio lume, e si acquieta alla mia correzione. Il medesimo maestro, che parla me per correggerlo, parla subitamente in lui per dirgli, che deve arrendersi. Non son già due maestri che siano convenuti di accordarci: questa è una qualche cosa d'indivisibile, di eterno, d'immutabile, che parla nello stesso tempo con una persuasione invincibile in tutti due. Ripetiamolo pure. D'onde mi viene questa nozione così giusta dei numeri? Tutti i numeri altro non sono, che unità ripetute. Ogni numero non è, che una composizione, o una ripetizione d' unità. Il numero di due, altro non è che due unità. Il numero di quattro si riduce ad uno ripetuto quattro volte (S. Aug. *De Lib.Arb.* 116. II, cap. III, n. 22). Non si può dunque concepire alcun numero, senza concepire l' unità, che è il fondamento essenziale di ogni numero possibile. Non si può comcepire alcuna ripetizione d'unità renza concepire l' unità medesima, che n'è il fondo.

Ma d'onde viene, ch'io posso conoscere qualche unità reale? Io non ne ho mai veduta, neppure imaginata alcuna col rapporto de' miei sensi. Prendo il più sottile atomo: bisogna ch'esso abbia una figura, una longitudine, una latitudine, una profondità, un di sopra, un di sotto, un lato sinistro, un altro destro; e il di sopra non è altrimenti il disotto; uu lato non è l'altro. Questo atomo non è dunque veramente uno; esso è composto di parti. Ora il composto è un numero reale, ed una moltitudine di esseri: non è una unità reale, è una unione di esseri, de' quali l'uno non è l'altro.

Io dunque non ho mai appreso nè con li miei occhi, nè con le mie orecchie, nè con le mie mani, neppure con la mia imaginazione, che nella natura siavi alcuna reale unità; al contrario i miei sensi, e la mia imaginazione nulla mai, mi presentano, che non sia composto, nulla che non sia un numero reale, nulla che non sia una moltitudine. Ogni unità mi s'invola continuamente, essa mi fugge come per una specie d'incantesimo. Poiche io la cerco fra tante divisioni di un atomo io ne ho

certamente l'idea distinta; e non per altro, che per la sua semplice e chiara idea, io giungo nel ripeterla a conoscere tanti altri numeri. Ma giacchè essa mi sfugge in tutte le divisioni de'corpi della natura, chiaramente ne segue, che io mai l'ho conosciuta per il canale de' miei sensi, e della mia imaginazione. Ecco dunque una idea, ch'è in me indipendentemente dai sensi, dall' imaginazione, e dalle impressioni de' corpi.

Di più, quando anche non volessi di buona fede riconoscere, che io ho una idea chiara dell' unità, quale è il fondo di tutti i numeri, perchè essi altro non formano, che ripetizioni, o collezioni d'unità? Bisognerebbe almeno confessare, ch'io conosco molti numeri colle loro proprietà, e rapporti. Per esempio, io so quanto fanno 900, 000, 000 uniti con 800, 000, 000, d'un' altra somma. Io non mi c' inganno e correggerei subito con certezza un altro uomo, che ci s'inganasse. Ciò non ostante nè li miei sensi, nè la mia imaginazione hanno potuto giammai presentarmi distiniamente tutti questi milioni riuniti. L' imagine, che me ne presenterebbero non rassomigliarebbe nientemeno, che a mille, e settecento millioni, di quello, che ad un numero moltissimo inferiore.

Da dove dunque mi viene una idea così distinta dei numeri, ch' io mai ho potuto nè sentire, nè imaginare? Queste idee indipendenti dai corpi, non possono essere nè corporali, nè ricevute in un soggetto corporeo. Esse mi discuoprono la natura della mia anima, la quale riceve ciò, che è incorporeo, e che lo riceve dentro di sè in una maniera incorporea. D' onde viene in me una idea tanto incorporea degli stessi corpi? Io non posso per propria mia natura averla in me, poichè ciò che conosce in me li corpi, è incorporeo, e li conosce, senza che questa cognizione gli venga per il canale degli organi corporali, come sono i sensi, e l' imaginazione. È d' uopo, che ciò che pensa in me, sia per così dire un nulla di natura corporea. In qual maniera ho io potuto conoscere degli esseri, che niun rapporto di natura hanno col mio essere grave? È d' uopo senza dubbio, che un' essere superiore a queste due nature sì diverse, e che tutte due le racchiude nel suo infinito, le abbia unite nella mia anima, e mi abbia data l'idea di una natura tutta differente da quella, che in me pensa.

LXII. Quanto alle unità, dirà forse qualcuno, che io non lo conosco dai corpi, ma soltanto dagli spiriti; e che in tal guisa il mio spirito essendo uno, ed essendomi veramente cognito, da questo, e non dai corpi, io ho l'idea dell'unità. Ma ecco la mia risposta.

Ne seguirà almeno da ciò, che io conosco delle sostanze, le quali niente hanno, nè di esteso, nè di divisibile, e che sono pensanti. Ecco già delle nature puramente incorporee, nel numero delle quali devo porre la mia anima. Chi è quegli, che l' ha unita al mio corpo? Quest' anima non è altrimenti un essere infinito; essa non ha esistito sempre; essa pensa dentro certi limiti. Chi è quegli che l' ha fatta? Chi le fa conoscere i corpi sì differenti da lei? Chi le dà tanto impero su d' un certo corpo; e chi dà reciprocamente a questo corpo tanto impero sopra di essa? Di più in qual maniera io so se quest' anima, che pensa, è realmente una, ovvero se essa ha parti? Io non veggo affatto quest' anima. Si dirà forse, che in una cosa tanto invisibile, ed impenetrabile io veggo chiaramente ciò, che è unità? Lungi dall'apprendere col mezzo della mia anima, cosa sia essere uno, al contrario coll' idea chiara, che già ho dell' unità, io esamino se l'anima mia sia una, o divisibile.

Aggiungete a ciò che io ho dentro di me una idea chiara di una unità perfetta ch'è ben al disopra di quella che posso trovare nella mia anima. Essa si trova spesso come divisa fra due opinioni, fra due inclinazioni, fra due contrarie abitudini. Questa divisione, che io trovo nel fondo di me stesso, non indica forse una qualche moltiplicità, o composizione di parti? D'altronde la mia anima ha almeno una composizione successiva di pensieri, de' quali l'uno è differentissimo dall'altro. Io concepisco una unità infinitamente più una, se mi è permesso di parlare così. Io concepisco un essere, che non muta mai di pensiero, che sempre pensa tutte le cose insieme, ed in cui non può trovarsi alcuna composizione anche successiva. Senza dubbio che questa idea della perfetta, e suprema unità è quella che tanto mi fa cercare qualche unità negli spiriti, ed anche nei corpi.

Questa idea sempre presente nel fondo di me stesso è nata con me: essa è il modello perfetto, su cui cerco per

tutto qualche copia imperfetta dell' unità. Questa idea di ciò, che è *uno*, semplice, ed indivisibile per eccellenza, non può essere che l'idea di Dio. Io dunque conosco Dio con una chiarezza tale, che nel conoscerlo, io cerco in tutte le creature, ed in me stesso una qualche imagine, ed una qualche rassomiglianza della sua unità. Li corpi hanno, per dir così, qualche vestigio di questa unità, che sfugge sempre nella divisione delle sue parti, e gli spiriti ne hanno una più grande rassomiglianza, quantunque abbiano una composizione successiva di pensieri.

LXIII. Ma ecco un altro mistero, che io porto dentro di me, e che mi rende incomprensibile a me stesso: ciò si è, che da una parte io son libero, e dall'altra sono dipendente. Esaminiamo queste due cose per vedere se sia possibile di accordarle.

1° Io sono un essere dipendente. L'indipendenza, è la suprema perfezione. Essere perfetto, è un portare in sè stesso la sorgente del suo proprio essere, è un non prendere ad imprestito cosa alcuna da verun altro essere differente da sè. Supponete un essere, il quale riunisca tutte le perfezioni, che potrete concepire, il quale sarà un essere preso ad imprestito, e dipendente: esso sarà infinitamente meno perfetto di alcuno altro essere, in cui voi non porrete, che la semplice indipendenza. Poichè non v'è comparazione alcuna da farsi fra un essere, che esiste per sè stesso, ed un altro il quale niente ha se non ad imprestito, e che non è in lui, se non che per mutuo.

Questo mi serve a riconoscere l' imperfezione di quella, che io chiamo la mia anima. Se essa esistesse da sè medesima, non prenderebbe ad imprestito da altri cosa alcuna, non avrebbe bisogno, nè d'istruirsi nelle sue ignoranze, nè di raddrizzarsi nei suoi errori. Nessuna cosa potrebbe nè correggerla nei suoi vizi, nè ispirarle alcuna virtù, nè rendere la sua volontà migliore di quel che fosse da principio. Quest' anima possederebbe sempre tutto ciò, che fosse capace di avere, o non potrebbe mai ricevere cosa alcuna di fuori. Nel tempo stesso sarebbe certo, ch'essa nulla potrebbe perdere; poichè ciò che è per sè stesso, è sempre necessariamente tutto ciò che è. In tal guisa la mia anima non potrebbe cadere nè nell'ignoranza, nè nell' errore, nè nel vizio, nè in alcuna diminu-

zione di buona volontà. Non potrebbe egualmente nè istruirsi, nè correggersi, nè divenir migliore di quello che è. Or' io provo tutto il contrario. Io mi dimentico, io m'inganno, io mi smarrisco, io perdo di vista la verità, e l' amore del bene; io mi corrompo, io mi diminuisco. Per un' altra parte io m' ingrandisco acquistando la sapienza, e la buona volontà, che non avevo mai avuta. Questa esperienza intima mi convince, che la mia anima non è un essere per sè stesso, e indipendente, cioè necessario, e immutabile in tutto ciò, che possiede. Di dove mi può venire questo aumento di me stesso? Chi è quegli che può perfezionare il mio essere, e rendermi migliore, e per conseguenza facendomi essere più di quello che era?

LXIV. La volontà, o capacità di volere, è senza dubbio un grado di essere, e di bene, ovvero di perfezione: ma la buona volontà, o il buon volere è un altro grado di bene superiore. Imperciocchè si può abusare della volontà per voler male, per ingannare, per nuocere, per fare ingiustizia: dove che il buon volere, è il buon uso della medesima volontà, il quale non può esser che buono. Il buon volere adunque è ciò, che v'ha di più prezioso nell'uomo. Questo dà il pregio a tutto il restante. Esso è, per dir così, tutto l'uomo (*Hoc est enim omnis homo*, Eccl. XII, n. 13.).

Noi abbiamo poc' anzi veduto, che la mia volontà non è da per sè stessa, poichè è soggetta a perdere, ed a ricevere dei gradi di bene, o di perfezione. Abbiam veduto, ch' essa è un bene inferiore al buon volere, poichè è meglio il ben volere, che avere semplicemente una volontà suscettibile del bene, e del male. Come potrò credere, che io essere debole, imperfetto, preso ad imprestito, e dipendente, dia a me stesso il più alto grado di perfezione, mentre che è visibile, che l'inferiore mi viene da un primo essere? Posso forse imaginarmi, che Dio dà a me stesso il minimo bene, e che io mi do il più grande? Dove prenderei io questo alto grado di perfezione per darlo a me? forse dal nulla, che è il mio proprio fondo? Dirò forse che altri spiriti, presso a poco eguali al mio, me la dànno? Ma poichè questi esseri limitati, e dipendenti come il mio, non possono dar cosa alcuna a sè stessi, ancor meno possono dare ad altri. Non essendo

per sè stessi, non hanno per sè stessi alcun vero potere, nè sopra di me, nè sopra le cose, che sono imperfette in me, nè sopra loro medesimi. Bisogna dunque senza arrestarsi ad essi risalire più alto, e trovare una causa prima, che sia feconda, e onnipotente, per dare alla mia anima il buon volere, che non ha.

LXV. Aggiungiamo una riflessione. Questo primo essere, è la causa di tutte le modificazioni delle sue creature. L'operazione segue l' essere, come dicono i filosofi. L'essere che è dipendente nel fondo del suo essere, non può esser che dipendente in tutte le sue operazioni. L'accessorio segue il principale. L' autore del fondo dell' essere lo è altresì di tutte le modificazioni, o maniere di essere delle creature, in tal guisa Iddio è la causa reale, ed immediata di tutte le configurazioni, combinazioni, e moti di tutti i corpi dell'universo. Nell' occasione di un corpo ch' egli ha mosso, ne muove un altro. Esso è quegli, che tutto ha creato, ed esso fa tutto nella sua opera. Or il volere è la modificazione della volontà, siccome il moto è la modificazione dei corpi. Diremo forse, ch' esso è la causa reale, immediata, e totale del moto di tutti i corpi; e che non sia egualmente la causa reale ed immediata del buon volere della volontà (1)? Questa modificazione la più eccellente di tutte sarà la sola, che Iddio non farà nella sua opera? e che l'opera si darà da sè medesima con indipendenza? Chi può mai pensarlo? Il buon volere ch' io non avevo ieri, e che ho oggi, non è dunque una cosa, che io mi do da per me. Mi viene da Colui, che mi ha data la volontà, e l'essere.

Come il volere è più perfetto, che l' essere semplicemente, ben volere è più perfetto che volere; il passaggio dalla potenza all' atto virtuoso, è la cosa più perfetta, che siavi nell' uomo. La potenza altro non è, che uno e-

(1) *Fénélon* suppone evidentemente che la dipendenza *totale* in cui siamo dell' azione di Dio, considerata quale *causa primiera ed indipendente*, non impedisce che non abbiamo nello stesso tempo la nostra azione *libera*, quali *cause seconde*, necessariamente subordinate all' autore del nostro essere, ma dotate per esso del potere di volere o di non volere, e cause reali con esso del nostro proprio volere. Si spiega molto chiaramente in questo senso qui appresso al num. 66 e segu.—*Il trad.*

quilibrio fra la virtù, ed il vizio; una sospensione fra il bene, ed il male. Il passaggio nell'atto è la decisione per il bene, e per conseguenza il bene superiore. La potenza suscettibile del bene, e del male viene da Dio. Abbiam fatto vedere, che non se ne può dubitare. Direm noi, che il colpo decisivo, il quale determina al più gran bene non venga da Lui, ovvero ne venga meno? Tutto ciò prova evidentemente quanto dice l'Apostolo (1), cioè che Dio dà il volere, ed il fare a seconda del suo beneplacito. Ecco la dipendenza dell'uomo: cerchiamo la sua libertà.

LXVI. 2° Io son libero, e non ne posso dubitare. Io ho una convinzione intima, e ferma, che posso volere e non volere, che v'è in me una elezione non solo tra il volere, ed il non volere, ma eziandio tra diverse volontà sulla verità degli oggetti, che si presentano. Io sento, come dice la scrittura, che sono *in mano del mio consiglio* (*Eccl.* XV, 14). Eccone già a sufficienza per mostrarmi, che la mia anima non è corporea. Tutto ciò che è corpo, o corporeo, a nulla si determina da sè stesso, ed al contrario è determinato in tutto dalle leggi, che si chiamano fisiche, le quali sono necessarie, invincibili, e contrarie a ciò, che appellasi libertà. Da questo io concludo, che la mia anima, è di una natura intieramente differente da quella del mio corpo. Chi è quegli, che ha potuto unire con reciproca unione due nature così differenti, e tenerle in un concerto così giusto per tutte le loro operazioni? Questo vincolo non può esser formato, come abbiam già notato, se non da un essere superiore, che riunisca questi due generi di perfezione nella sua infinita perfezione.

LXVII. Non accade lo stesso di questa modificazione della mia anima, che dicesi volere, come delle modificazioni del corpo. Un corpo in nulla si modifica da sè stesso. Esso è modificato dalla sola potenza di Dio. Esso non si muove: è mosso. In nulla agisce; è solamente agito, se mi è lecito di parlar così. In tal maniera Iddio è l'unica causa reale, ed immediata di tutte le differenti modificazioni dei corpi. Rispetto agli spiriti non è lo stesso: la mia volontà si determina da per sè stessa. Ora il deter-

(1) Deus est enim, qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona volontate. *Philip.* 11, 13.

minarsi ad un volere, questo è il modificarsi: la mia volontà dunque si modifica da sè medesima. Dio può prevenire, eccitare, aiutare, fortificare, persuadere la mia anima; ma non le dà punto il volere nella guisa stessa che dà il moto ai corpi.

Se Iddio è quegli che mi modifica, io modifico me stesso con Lui. Io sono insieme con Lui causa reale del mio proprio volere. Il mio volere è talmente mio, che non può cagionarsi ad altri che a me, se io non voglio ciò, che si deve volere. Quando io voglio una cosa, son padrone di non volerla. Quando non la voglio, sono padrone di volerla. Io non sono forzato nel mio volere, e non saprei esserlo; poichè non saprei volere contro mia voglia ciò che voglio; mentre il volere, che suppongo, esclude evidentemente ogni costringimento.

Oltre l' esenzione da ogni costringimento, ho ancora l'esenzione da ogni necessità. Sento che ho un volere, per dir così, a due tagli, che può volgersi a sua elezione verso il sì, e verso il no, verso un oggetto, o verso un altro. Non conosco altra ragione del mio volere che il mio volere medesimo. Io voglio una cosa, perchè voglio volerla, e niuna cosa è tanto in mio potere, quanto il volere, o non volere. Quand' anche la mia volontà non fosse costretta, se fosse necessitata sarebbe in pari guisa invincibilmente determinata a volere, come li corpi lo sono a muoversi. La necessità invincibile caderebbe egualmente sul volere per gli spiriti, che sul moto per li corpi. In tal caso non sarebbe d' uopo appigliarsi più alla volontà, che a ciò ch' esse volessero; più ai corpi, al loro muoversi.

È vero, che le volontà vorrebbero volere ciò che volessero, ma li corpi si muovono col moto con cui si muovono, come le volontà vogliono con il volere con cui vogliono. Se il volere è necessità come il moto, non è esso nè più degno di lode, nè più degno di biasimo. Il volere necessitato, per essere un vero volere non costretto, non è nientemeno un volere di quello che uno non può astenersi dall' avere, e di cui non può darsi carico a chi lo ha. La cognizione precedente non dà vera libertà: poichè un volere può essere preceduto dalla cognizione di diversi oggetti, e non avere ciò nulla ostante alcuna reale e-

lezione. Anche la deliberazione è un giuoco ridicolo, se io delibero fra due partiti, essendo nell'attuale impotenza di prender l'uno, e nella necessità attuale di prender l'altro. Finalmente non v' ha alcuna seria, e vera elezione fra due oggetti, se ambidue non sono attualmente presenti, in guisa che io possa lasciare, e prender quello che mi piacerà.

LXVIII. Dicendo che sono libero, io dico adunque, che il mio volere è pienamente in mia potestà, e che Dio stesso me lo lascia per volgerlo ove vorrò; che io non sono determinato come gli altri esseri, e che mi determino da me stesso. Comprendo, che se questo primo essere mi previene per ispirarmi una buona volontà io son padrone *di rigettare* la sua attuale ispirazione (*Conc. Trid.* Sess. VI, cap. 5.) per quanto forte essa sia, di renderla frustranea, e priva del suo effetto, e di ricusargli il mio consenso. Comprendo altresì che quando rigetto la sua ispirazione per il bene, io ho il vero, ed attuale potere di non rigettarla, nella guisa stessa che ho il potere attuale, ed immediato di alzarmi quando sto a sedere, e di chiudere gli occhi quando li tengo aperti. Li oggetti possono sollecitarmi a volerli, mediante tutto ciò che hanno d'aggradevole. Le ragioni di volere mi si possono presentare con tutto ciò che hanno di più vivo, e di più commovente. Il primo essere può egualmente trarmi nelle sue più persuasive ispirazioni. Ma finalmente in quest' attrattiva attuale degli oggetti, delle ragioni, ed anche delle ispirazioni di un Essere superiore, io resto tuttavia padrone della mia volontà per volere, o non volere.

Questa esenzione non solo da ogni costringimento, ma eziandio da ogni necessità, e questo impero sulle proprie mie azioni, il quale fa sì che io sia inescusabile allorquando voglio il male, e lodabile quando voglio il bene, ecco il fondo del merito, e del demerito, ecco ciò che rende giusta la punizione, o la ricompensa, ecco quello che fa esortare, riprendere, minacciare, promettere. Questo è il fondamento di ogni polizia, di ogni istruzione, e di ogni regola di costumi. Tutto si riduce nella vita umana a supporre come fondamento di ogni cosa, che niente è maggiormente in nostro potere, quanto il nostro

proprio volere, e che noi abbiamo questo libero arbitrio, questo potere, per dir così, a due tagli, questa virtù elettiva fra due partiti, che sono immediatamente come sotto la nostra mano.

Questo è quello che i pastori, e lavoratori cantano sulle montegne (S. Aug. *Lib. de duabus animabus*): ciò che i mercanti, ed artigiani suppongono nel loro negozio: ciò che gli attori rappresentano negli spettacoli: ciò che i magistrati credono nei loro consigli: ciò che i dottori insegnano nelle loro scuole: ciò che nessun uomo sensato può seriamente richiamare in dubbio. Questa verità impressa nel fondo de' nostri cuori è supposta nella pratica anche dai filosofi, che vorrebbero rovesciarla con istiracchiate speculazioni. L' evidenza intima di questa verità è come quella dei primi principî, che non han bisogno di alcuna prova, e che servono per sè stessi di prova alle altre verità meno chiare. Come mai il primo essere può aver fatta una creatura, che sia in tal guisa l'arbitro dei suoi proprî atti?

LXIX. Riuniamo ora queste due verità egualmente certe. Io sono dipendente da un primo Essere anche nel mio volere, e nondimeno io sono libero. Quale è dunque questa libertà dipendente? In qual maniera si può comprendere un volere, che è libero, e che è dato da un primo Essere? Io son libero nel mio volere, siccome Iddio lo è nel suo. In questo principalmente sono io sua imagine, e gli rassomiglio. Qual grandezza che tiene dell' infinito! Ecco il tratto della Divinità stessa. Questo è una specie di potere divino, che io ho sul mio volere. Ma io altro non sono, che una semplice imagine di questo Essere così libero, e possente. L' imagine dell' indipendenza divina non è altrimenti la realtà di ciò che essa rappresenta: la mia libertà altro non è che un' ombra di quella di questo primo Essere, per cui io sono, e per cui agisco. Da una parte il potere che ho di volere il male, è meno un vero potere, di quello che sia una debolezza, ed una fragilità del mio volere. Questo è un potere di decadere, di degradarmi, di diminuire il mio grado di perfezione, e di essere. Da una altra parte il potere, che ho di ben volere non è un potere assoluto, poichè io non l' ho da me stesso. La libertà adunque non essendo altro che que-

sto potere; il potere preso ad imprestito non può fare se non che una libertà imprestata, e dipendente. Un essere così imperfetto, ed imprestato non può dunque che esser dipendente. In qual maniera è libero? Qual profondo mistero! La sua libertà, di cui non posso dubitare, dimostra la sua perfezione; la sua dipendenza dimostra il nulla, da cui è uscito.

LXX. Abbiam poc' anzi veduto le tracce della divinità, o per meglio dire, il sigillo di Dio medesimo in tutto ciò che appellasi opere della natura. Quando non vuolsi sottilizzare, si scorge a primo colpo d' occhio una mano, che è il primo movente in tutte le parti dell' universo. I cieli, la terra, gli astri. le piante, gli animali, i nostri corpi, i nostri spiriti, tutto indica un' ordine, una misura precisa, un'arte, una Sapienza, uno spirto superiore a noi, il quale è come l' anima del mondo intiero, e che tutto conduce a' suoi fini con una forza dolce ed insensibile, ma onnipotente. Abbiam veduto, per così dire, l'architettura dell'universo, la giusta proporzione di tutte le sue parti; ed il semplice colpo d' occhio è stato in tutto sufficiente per trovare in una formica, anche più che nel sole, una sapienza, ed una potenza, che si compiace di risplendere nel formare le sue più vili opere. Ecco ciò che subito si presenta senza discussione agli uomini li più ignoranti. Che sarebbe, se entrassimo nei segreti della fisica, e facessimo la dissecazione, e l' analisi delle parti interne degli animali per rinvenirvi il più perfetto meccanismo!

CAPITOLO III.

Risposta alle obiezioni degli Epicurei, i quali attribuiscono tutto al caso.

LXXI. Io sento certi filosofi, quali mi rispondono, che tutto questo discorso sopra l' arte, che risplende in tutta la natura, altro non è che un perpetuo sofisma. Diranno eglino, tutta la natura è per uso dell' uomo, è vero; ma voi male a proposito ne concludete, ch' essa è stata fatta con arte per uso dell' uomo. Questo è un essere ingegnoso per ingannar sè stesso, onde trovare quel che si cer-

ca, e che mai ha esistito. Egli è vero, proseguiranno essi, che l'industria dell'uomo si serve di una infinità di cose, che gli somministra la natura, e che gli sono comode: ma la natura non ha fatto tali cose espressamente per di lui comodo. Per esempio alcuni contadini s' inerpicano continuamente per certe punte di scogli alla sommità di una montagna: non ne segue però che siano state tagliate con arte come un gradino per il comodo degli uomini. Nel modo stesso, allorquando si è alla campagna durante una tempesta, e s' incontra una spelonca, se ne serve uno come di una casa per porsi al coperto: Non è vero però, che questa spelonca sia stata fatta espressamente per servir di abitazione agli uomini. È lo stesso del mondo intiero, esso è stato formato dal caso senza disegno; ma li uomini trovandolo tal quale è, hanno avuto l'invenzione di volgerlo ai loro usi. In tal guisa l'arte, che volete ammirare nella opera, e nel suo artefice non è se non negli uomini, che dopo fatto sanno servirsi di tutto ciò che loro è d' intorno. Ecco senza dubbio la più forte obiezione, che questi filosofi possono fare: ed io credo che non debbano lamentarsi, che io l' abbia resa debole. Ma andiamo a vedere quanto essa sia debole in sè medesima allorchè si esamini da vicino: la semplice ripetizione di ciò che ho già detto sarà sufficiente a dimostrarlo.

LXXII. Che si dirà di un uomo, il quale si piccasse di una filosofia sottile, ed il quale entrando in una casa sostenesse, che essa è stata fatta dal caso, e che l'industria nulla vi ha posto per renderne l'uso comodo agli uomini, stante che vi sono delle caverne, le quali in qualche modo rassomigliano a questa casa, e che l' arte degli uomini non ha mai scavate? Si mostrarebbero a colui, che in tal guisa ragionasse, tutte le parti di questa casa. Vedete, voi gli si direbbe, questa gran porta del cortile? Essa è più grande di tutte le altre, affinchè le carrozze possano entrarvi. Questo cortile è assai spazioso per farvi voltare le carrozze prima che escono fuori. Questa scala è composta di gradini bassi, acciò possa salirsi senza fatica. Essa volge secondo gli appartamenti, e li piani, per i quali deve servire. Le finestre aperte di distanza in distanza illuminano tutta la fabbrica. Esse sono vetrate acciocchè

il vento non entri insieme colla luce. Si possono aprire quando si vuole per respirare un' aria dolce nella bella stagione. Il tetto è fatto per difendere tutta la fabbrica dalle ingiurie dell' aria. L' armatura di legname è fatta a punta, affinchè la pioggia, e la neve scolino facilmente dai due lati. Le tegole son poste una sopra l' altra per cuoprire il legname del tetto. I diversi pavimenti dei piani, servono a moltiplicare le abitazioni in un picciolo spazio, formandole le une sopra l'altre. I cammini sono fatti per accendere il fuoco nell'inverno senza bruciare la casa e per fare svaporare il fumo senza lasciarlo sentire a quelli che si riscaldono; li appartamenti sono distribuiti in modo, che non sono impegnati gli uni negli altri; sicchè tutta una numerosa famiglia vi può alloggiare senza che gli uni abbiano bisogno di passare per le camere degli altri; e che l'alloggio del padrone sia il principale. Vi si veggono cucine, offici, scuderie, rimesse di carrozze; le camere sono guarnite di letti per coricarsi, di sedie per sedere, di tavolini per scrivere, e per mangiare.

Bisogna si direbbe a questo filosofo, che simil opera sia stata diretta da un qualche abile architetto, poichè tutto quivi è aggradevole, ridente, proporzionato, comodo. Bisogna anche, che vi siano stati sotto di lui degli eccellenti operai. Niente affatto, risponderebbe questo filosofo, voi siete ingegnosi nell' ingannarvi. È vero, che questa casa è ridente, aggradevole, proporzionata, comoda; ma essa si è fatta da sè stessa con tutte le sue proporzioni. Il caso ne ha unite le pietre con questo bell'ordine, ha inalzato le mura, unito, e posato il legname, bucate le fenestre, collocata la scala. Guardatevi bene dal credere che mano alcuna d' uomo, vi abbia avuto parte veruna. Li uomini hanno soltanto profittato di questa opera allorchè l' hanno trovata fatta. Essi s' imaginano che sia stata fatta per loro, perchè vi rimarcano delle cose, che sanno rivolgere in loro comodo; male tuttociò attribuiscono al disegno di un architetto imaginario non è al certo che l'effetto della loro invenzione. Questa casa così regolare, e ben intesa non è fatta se non come una caverna: e li uomini trovandola fatta se ne servono come si servirebbero durante una tempesta d' un antro, che rinvenissero sotto uno scoglio in mezzo ad un deserto.

Cosa pensarebbesi di questo bizzarro filosofo, se si ostinasse in sostenere sul serio, che questa casa non dimostra arte veruna? Allorchè leggesi la favola di Anfione, che per un miracolo dell'armonia faceva inalzare con ordine, e simetria le pietre le une sopra le altre per formarne le mura di Tebe, ciascuno si burla di questa finzione poetica; ma questa finzione non è tanto incredibile quanto quella, che ardirebbe difendere l'uomo, che supponiamo. Per lo meno si potrebbe imaginare, che l'armonia, quale consiste in un moto locale di alcuni corpi, potrebbe, mediante qualcuna di quelle segrete virtù, che si ammirano nella natura senza intenderle, scuotere le pietre con un certo ordine, ed una specie di cadenza, che formasse qualche regolarità nell'edifizio. Questa spiegazione offende nondimeno, e sconvolge la ragione, ma finalmente è ancor meno stravagante di quella che ho posto in bocca di un filosofo. Cosa avvi di più assurdo quanto il rappresentarsi delle pietre, le quali si tagliano, escono dalla cava, salgono le une sopra le altre senza lasciar del vacuo, portano seco il loro cemento per la collegazione, si dispongono per distribuire li appartamenti, ricevono sopra di esse il legname dell' armatura del tetto per porre al coperto l'opera con le tegole? Gli stessi fanciulli ancor balbuzienti riderebbero, se loro si proponesse sul serio questa favola.

LXXIII. Ma perchè si riderà meno in sentir dire, che il mondo si è fatto da per sè stesso, come questa casa favolosa? Non trattasi già di paragonare il mondo ad una caverna informe, che si suppone fatta dal caso: si tratta di paragonarlo ad una casa, in cui risplenda la più perfetta architettura. Il più piccolo animale è di una struttura, e di un' arte infinitamente più ammirabile della più bella di tutte le case.

Un viaggiatore entrando nel Said, che è il paese dell'antica Tebe con cento porte, e che al presente, è deserto, ritroverebbe delle colonne, delle piramidi, degli obelischi, delle iscrizioni in caratteri sconosciuti. Direbbe subito, gli uomini non hanno mai abitato questi luoghi; nessuna mano d'uomo ha quivi travagliato; il caso è quegli, che ha formato queste colonne, le ha poste sopra i loro piedistalli, e le ha coronate dei loro capitelli con proporzio-

ni sì giuste; il caso ha legati così solidamente i pezzi di cui sono composte queste piramidi: il caso ha tagliati questi obelischi d'una sola pietra,ed ha scolpiti tutti questi caratteri? Non direbb' egli al contrario con tutta la certezza, di cui è capace lo spirito degli uomini: questi magnifici avanzi sono i residui d' una maestosa architettura, che fioriva nell' antico Egitto?

Ecco ciò, che la semplice ragione fa dire al primo colpo d'occhio, e senza aver bisogno di ragionare. Lo stesso avviene della prima occhiata gettata sull' universo. Dopo il fatto può ciascuno intrigarsi con vani ragionamenti per oscurare ciò che v' ha di più chiaro; ma la semplice occhiata è decisiva. Un'opera, come il mondo, non si fa mai da sè stessa. Le ossa, li tendini, le vene, le arterie, i nervi,i muscoli, che compongono il corpo dell'uomo, hanno più arte, e proporzione, che tutta l'architettura degli antichi Greci, ed Egiziani. L'occhio del minimo animale sorpassa la meccanica di tutt' insième gli artefici. Se si rinvenisse un'orologio nell'arene d'Affrica, non ardirebbesi di dire sul serio, che il caso l'avesse formato in quei luoghi deserti; e non si ha vergogna di dire, che i corpi degli animali, all'artificio de' quali nessun' orologio può paragonarsi, siano capricci del caso!

LXXIV. Io non ignoro un raziocinio, che possono fare gli epicurei. Li atomi, diranno essi, hanno un moto perpetuo; il loro fortuito concorso deve essere già esaurito in questa eternità, da infinite combinazioni. Chi dice infinito, dice qualche cosa, che comprende tutto senza eccezione. Fra queste infinite combinazioni di atomi, che sono già avvenute successivamente, bisogna per necessità trovarvi tutte quelle, che sono possibili. Se una sola possibile ve ne fosse oltre quelle contenute in questo infinito, non sarebbe più esso un vero infinito, perchè potrebbe aggiungervisi qualche cosa, e ciò che può essere aumentato avendo un limite dalla parte suscettibile d'accrescimento, non è veramente infinito. Bisogna dunque, che la combinazione degli atomi, che forma il sistema presente del mondo, sia una delle combinazioni, che gli atomi hanno avuto successivamente. Posto questo principio, è forse da sorprendere, che il mondo sia qual' è? Esso ha dovuto prendere questa forma precisa un pò più

presto, o un pò più tardi. Era ben d'uopo, ch' esso giungesse in qualcuno di questi infiniti cambiamenti a questa combinazione, che lo rende in oggi così regolare, poichè ha dovuto già avere a vicenda tutte le combinazioni imaginabili. Nel totale dell' eternità sono racchiusi tutti i sistemi. Non ve n' ha alcuno, che presto, o tardi non sia formato, o abbracciato dal concorso degli atomi. In questa infinita varietà di nuovi spettacoli della natura, questo è stato formato per il suo rango. Esso ha trovato luogo nel suo ordine. Noi ci troviamo attualmente in questo sistema. Il concorso degli atomi, che l' ha formato, lo disfarà in progresso per farne degli altri all' infinito di ogni specie possibile. Questo sistema non potrà sbagliare il suo luogo, poichè tutti senza eccezione devono trovare il loro, ciascuno al suo ordine. Invano si cerca un' arte chimerica in un'opera, la quale il caso ha dovuto fare tal qual' è.

Un esempio terminerà di schiarir ciò. Io suppongo un numero infinito di combinazioni di lettere dell'alfabeto formate successivamente dal caso. Tutte le combinazioni possibili sono senza dubbio racchiuse in questo totale, che è veramente infinito. Or l' Iliade d' *Omero* non è che una combinazione di lettere. Dunque l'Iliade d' *Omero* è racchiusa in questa raccolta infinita di combinazioni dei caratteri dell' alfabeto. Supposto questo fatto, un uomo, che vorrà trovare dell'arte nell'Iliade, ragionerà malissimamente. Avrà un bell' ammirare l'armonia de'versi, la giustezza, e magnificenza delle espressioni, la schiettezza, e semplicità delle pitture, la proporzione delle parti del poema, la sua perfetta unità, e la condotta inimitabile. In vano griderà, che il cielo mai può far nulla di così perfetto, e che l'ultimo sforzo dell' arte umana appena può terminare un' opera sì bella. Tutto questo raziocinio così specioso porterà visibilmente alla falsità. Sarà certo, che il caso, o il concorso fortuito dei caratteri adunandoli a vicenda con una varietà infinita, è stato necessario, che la combinazione precisa che ha formato l' Iliade, sia venuto dal suo canto un poco più presto, o un poco più tardi; essa è finalmente giunta, e l'Iliade intiera si trova perfezionata, senza che l'arte di un' *Omero* se ne sia intrigata. Ecco l' obiezione riportata di buona fede senza

snervarla per nulla. Io chieggo al lettore una continuata attenzione per le risposte, che son per fare.

LXXV.—1° Niente è più assurdo quanto il parlare di combinazioni successive degli atomi, che siano infinite in numero. L'infinito non può mai essere nè successivo, nè divisibile. Datemi un numero, che pretendete essere infinito : io potrò sempre fare due cose, quali dimostreranno che questo non è un'infinito vero. 1° Io ne posso togliere una unità. Allora esso diverrà meno di quello che era, e sarà certamente finito; poichè tutto ciò che è meno dell'infinito, ha un termine dalla parte ove uno fermasi, e ove potrebbesi andar innanzi. Or il numero, che è finito subito che se ne toglie una sola unità, non poteva essere infinito prima di questa detrazione. Una sola unità è certamente finita. Ora un finito congiunto ad un altro finito non saprebbe formare l' infinito. Se una sola unità aggiunta ad un numero finito formasse l' infinito, bisognerebbe dire, che il finito eguagliasse quasi l'infinito, ciò che è il colmo dell' assurdità. 2° Io posso aggiungere un'unità a questo numero, e per conseguenza aumentarlo. Or ciò che può essere aumentato non è punto infinito, poichè l' infinito non può avere alcun limite, e ciò che è capace di aumento è limitato dalla parte ove uno si ferma potendo andare più lungi, ed aggiungervi qualche unità. È dunque evidente, che nessun composto divisibile può essere il vero infinito.

Posto questo fondamento, tutto il romanzo della epicurea filosofia sparisce in un momento. Non può mai esservi corpo alcuno divisibile, che sia veramente infinito in estensione, nè alcun numero, nè alcuna successione, che sia un vero infinito. Da ciò ne segue, che giammai può esservi un numero successivo di combinazioni di atomi, che sia infinito. Se questo infinito chimerico fosse vero; tutte le possibili, ed imaginabili combinazioni di atomi vi si scontrarebbero, io ne convengo; per conseguenza sarebbe vero, che vi si trovarebbero tutte le combinazioni, che sembrano richiedere la più grande industria: in tal guisa si potrebbe attribuire al mero caso tuttociò, che di più maraviglioso fa l'arte.

Se si vedessero dei palazzi d'una perfetta architettura, dei mobili, degli orologi, e tutte sorta di macchine le più

aggiustate in una isola deserta, non sarebbe più permesso di concludere, che vi sono stati degli uomini in questa isola, e che essi hanno fatto tutte queste belle opere: bisognarebbe dire forse, che una delle infinite combinazioni degli atomi, che il caso ha fatto successivamente ha formata tutti questi composti in questa isola deserta, senza che l'industria di alcun uomo v' abbia avuto parte: questo discorso altro non sarebbe se non che una conseguenza benissimo tratta dal principio degli epicurei. Ma l' assurdità della conseguenza serve a far sentire quella del principio che essi vogliono fissare.

Quando gli uomini per la naturale rettitudine del loro senso comune concludono, che questa sorta di opere non possono derivare dal caso, suppongono visibilmente, sebbene in una maniera confusa, che gli atomi non sono altrimenti eterni, e che nel loro fortuito concorso non hanno avuto una successione infinita di combinazioni. Poichè se si supponesse questo principio, non si potrebbero mai più distinguere le opere dell' arte da quelle di queste combinazioni, che sarebbero fortuite come i tratti de'dadi.

LXXVI. Tutti gli uomini, che suppongono naturalmente una sensibile differenza fra le opere dell' arte, e quelle del caso, suppongono dunque senza esaminarlo a fondo, che le combinazioni d'atomi non sono state infinite, ed è giusta la di loro supposizione. Questa successione infinita di combinazioni d'atomi è, siccome ho già dimostrato, una chimera più assurda di tutte le assurdità, che vorrebbero spiegarsi con questo falso principio. Nessun numero, nè successivo, nè continuo, può essere infinito: d' onde ne segue chiaramente, che gli atomi non possono essere infiniti in numero, che la successione de'loro diversi moti, e delle loro combinazioni non ha potuto essere infinita, che il mondo non ha potuto essere eterno; e che è necessario trovare un principio preciso, e fisso di queste combinazioni successive. Bisogna trovare un primo individuo nelle generazioni di ciascuna specie. Bisogna egualmente trovare la prima forma, che ha avuta ciascuna porzione di materia, la quale fa parte dell'uverso. E come i cangiamenti successivi di questa materia non hanno potuto avere se non, che un numero limi-

tato, non bisogna ammettere in queste differenti combinazioni, se non quelle, le quali d' ordinario ha prodotte il caso, a meno, che non si conosca una sapienza superiore, la quale abbia fatto con un' arte perfetta le disposizioni, che non avrebbe saputo fare il caso.

LXXVII. — II° Li filosofi Epicurei sono così deboli nel loro sistema, che non possono venire a capo di formarlo, se non quanto che loro si conceda senza prove tutto ciò, che richieggono di più favoloso. Suppongono essi prima di tutto degli atomi eterni; questo è supporre ciò, che è in disputa. D'onde desumono essi; che gli atomi hanno sempre esistito da sè medesimi? Essere per sè stesso è la perfezione suprema. Da qual parte suppongono essi senza prove che gli atomi hanno un essere perfetto, eterno, immutabile nel loro proprio fondo? Trovano forse questa perfezione nell'idea, che hanno di ciascuno atomo in particolare? Un atomo non essendo l' altro, ed essendo assolutamente distinto da esso, bisognerebbe, che ciascun di loro portasse in sè l' eternità, e l' indipendenza riguardo ad ogni altro essere. Ripeto; trovano forse essi questa perfezione nell'idea, che hanno di ciascun atomo? Ma concediamo loro su ciò tutto quello, che chiedono, e che neppure dovrebbero osare di dimandare.

LXXVIII. Supponghiamo dunque, che gli atomi sono eterni, esistenti da sè stessi, indipendenti da ogni altro essere, e per conseguenza intieramente perfetti. Sarà forse d'uopo supporre anche ch'essi hanno il moto per sè stessi? Si supporrà forse a piacimento per realizzare un sistema più chimerico di tutti i racconti delle fate? Consultiamo l'idea, che abbiamo di un corpo; noi lo imaginiamo perfettamente senza supporre, ch' esso si muove; ce lo rappresentiamo in riposo, e l' idea non è meno chiara in questo stato; esso ha nulla di meno le sue parti, la sua figura, e le sue dimensioni.

Indarno vuol supporsi, che tutti i corpi sono del continuo in qualche moto sensibile, o insensibile; e che se alcune porzioni della materia sono in un minor moto come le altre, per lo meno la massa universale della materia ha sempre nella sua totalità il medesimo moto.

Parlare in tal guisa è un parlare all'aria, e voler esser creduto al di sopra di tutto ciò, che si imagina. D'on-

de si ricava, che la massa della materia ha sempre nella sua totalità il medesimo moto? Chi è che ne abbia fatta l'esperienza? Si osa forse chiamar filosofia questa temeraria finzione, che suppone ciò, che mai può verificarsi? Non si ha forse se non a supporre ciò che si vuole, ad effetto di eludere le più semplici, e le più costanti verità? Da qual ragione si suppone, che tutti i corpi si muovono del continuo sensibilmente, o insensibilmente? Allorquando veggo una pietra, che sembra immobile, come mi si proverà, che non v' è alcun atomo in questa pietra, il quale attualmente non si muova? Non mi si daranno mai per prove decisive se non che supposizioni senza verisimiglianza?

LXXIX. Andiamo ancor più innanzi. Supponiamo per un eccesso di compiacenza, che tutti i corpi della natura si muovono attualmente. Ne segue che il movimento sia loro essenziale, e che alcuno di essi non possa mai essere in riposo? Ne segue forse che il moto sia essenziale ad ogni porzione di materia? D'altronde, se tutti i corpi non si muovono egualmente, se gli uni si muovono più sensibilmente, e più fortemente degli altri, se il medesimo corpo può muoversi or più, ed or meno, se un corpo che si muove, comunica il suo moto al vicino corpo ch' era in riposo, o in un moto talmente inferiore, ch'era insensibile: è d' uopo, confessare che una maniera di essere, che ora aumenta, ora diminuisce nei corpi, non gli è essenziale.

Ciò che è essenziale ad un essere, è sempre il medesimo in sè. Il moto che varia nei corpi, e che dopo aver aumentato si rallenta sino al punto di sembrare assolutamente annientato; il moto che si perde, che si comunica, che passa da un corpo ad un altro come una cosa estranea, non può essere dell'essenza de'corpi. Debbo dunque concludere, che i corpi sono perfetti nella loro essenza, senza che gli si attribuisca alcun moto. Se essi non l' hanno per loro essenza, non l' hanno se non per accidente. Se non l'hanno che per accidente, è d'uopo risalire alla vera causa di questo accidente. È necessario o ch' essi si diano da per sè stessi il moto, o che lo ricevino da qualche altro essere. È evidente che non se lo dànno da per sè stessi; niun essere può darsi ciò che

non ha in sè. Vediamo ancora, che un corpo, quale sta in riposo, resta sempre immobile, se qualche altro corpo vicino non viene a scuoterlo. È dunque vero, che nessun corpo si muove da sè stesso; e che non è mosso se non da qualche altro corpo, quale gli comunica il suo moto.

Ma d'onde viene, che un corpo ne possa muovere un altro? D' onde viene, che una boccia, che facciasi rotolare su di una tavola unita, non possa andarne a toccare un' altra senza muoverla? Perchè non avrebbe potuto farsi, che il moto non si comunicasse mai da un corpo ad un altro? In tal caso una boccia mossa si arrestarebbe presso di un'altra, e non la scuoterebbe giammai.

LXXX. Mi si risponderà, che le leggi del moto fra li corpi decidono, che uno scuota l' altro. Ma dove sono scritte queste leggi del moto? Chi le ha formate, e chi le rende inviolabili? Esse non sono dell'essenza dei corpi, poichè si possono concepire i corpi in riposo, e si concepiscono eziandio de'corpi dei quali gli uni non comunicarebbero il loro moto agli altri, se queste regole, delle quali è sconosciuta la sorgente, non ve li assoggettassero. D'onde viene questa polizia, per così dire, arbitraria per il moto in tutti i corpi? D' onde vengono queste leggi così ingegnose, così giuste, e così ben unite le une con le altre, e delle quali la menoma alterazione rovesciarebbe in un colpo tutto il bell' ordine dell'universo?

Un corpo essendo intieramente distinto dall'altro, esso è per essenza di sua natura indipendente assolutamente da lui in tutto: d'onde ne segue, che niente deve ricevere da lui, che non deve esser suscettibile di alcuna delle sue impressioni. Le modificazioni di un corpo non sono punto una ragione per modificare nello stesso modo un altro corpo, il di cui essere è intieramente indipendente dall'essere del primo. Si allega invano, che le masse le più solide, e le più gravi attraggono quelle, che sono le meno grosse, e le meno solide; e che secondo questa regola una grossa palla di piombo deve scuotere una grossa palla d' avorio. Noi non parliamo punto del fatto: nè ricerchiamo la causa. Il fatto è costante; la causa ne deve essere altresì certa, e precisa. Cerchiamola senza prevenzione alcuna, ed in un pieno dubbio su di ogni pregiudizio. D'onde viene, che un grosso corpo ne attrae

un picciolo? La cosa potrebbe essere in pari guisa tutto affatto naturalmente in un altro modo. Potrebbe egualmente ben accadere, che il corpo più solido non potesse mai scuotere alcun altro corpo, vale a dire, che il moto fosse incomunicabile. La sola abitudine è quella, che assoggetta a supporre, che la natura deve agire così.

LXXXI. Di più, noi abbiam veduto, che la materia non può essere nè infinita, nè eterna. Bisogna dunque trovare un primo atomo, da cui il moto abbia cominciato in un momento preciso; ed un primo concorso di atomi, che abbia formata una prima combinazione. Dimando, io, qual motore ha mosso questo primo atomo, e ha dato questa prima scossa alla macchina dell'universo? Non è in conto alcuno permesso di eludere una questione così precisa con un circolo senza fine. Questo circolo in un tutto finito deve avere un fine certo. Bisogna trovare il primo atomo scosso, ed il primo momento di questa prima spinta, con il primo motore, per cui la mano ha fatto questo primo colpo.

LXXXII. Fra le leggi del moto bisogna riguardare come arbitrarie tutte quelle, delle quali non si rinviene la ragione nell'essenza medesima dei corpi. Abbiam già veduto, che nessun moto è essenziale a verun corpo. Dunque tutte queste leggi, che si suppongono come eterne, ed immutabili, sono per lo contrario arbitrarie, accidentali, ed istituite senza necessità. Poichè non ve n'ha alcuna di cui se ne rinvenga la ragione in veruna maniera nell'essenza di un corpo.

Se vi fosse qualche regola del moto, la quale fosse essenziale ai corpi, sarebbe senza dubbio quella, la quale fa sì, che le masse meno grandi e meno solide siano mosse de quelle, che hanno più grandezza, e solidità. Or noi abbiam veduto, che questa stessa non ha punto ragione nell'essenza dei corpi. Ve n'ha un' altra, che sembrarebbe ancora esser naturalissima. Quella cioè, che li corpi si muovono sempre in linea retta, piuttostochè in linea curva, a meno che non siano forzati nel loro moto dall'incontro di altri corpi. Ma questa stessa regola ancora non ha alcun fondamento reale nell' essenza della materia. Il moto è talmente accidentale, e sovragiunto alla natura dei corpi, che questa natura dei corpi non ci di-

mostra una regola primitiva, immutabile, secondo la quale debbono muoversi, ed anche meno muoversi secondo certe regole. Ancorchè i corpi avessero potuto non muoversi giammai, ovvero non comunicarsi giammai il moto fra loro, avrebbero potuto altresì non muoversi mai se non in linea circolare; e questo moto sarebbe stato naturale quanto il moto in linea retta. Chi è quegli, che ha fatto la scelta fra queste due regole egualmante possibili? Ciò che non decide l' essenza dei corpi non da altri può esser stato deciso, se non da quegli, che ha dato ai corpi il moto, che non aveano per loro essenza. D' altronde questo moto in linea retta potrebb' essere dal basso all'alto, ovvero dall' alto al basso, dalla diritta alla sinistra, o dalla sinistra alla diritta, ovvero in linea diagonale. Chi è quegli, che ha determinato il senso, in cui la linea diritta sarebbe continuata?

LXXXIII. Non lasciamo di seguire gli epicurei nelle loro più favolose supposizioni. Spingiamo la finzione fino alli ultimi eccessi di compiacenza, poniamo il moto nell' essenza dei corpi. Supponiamo a lor placimento, che il moto in linea retta sia di essenza di tutti gli atomi. Diamo agli atomi una intelligenza, ed una volontà, come i poeti l' hanno data agli scogli, ed ai fiumi. Accordiamo loro la scelta del senso, in cui cominceranno la loro linea diretta. Qual frutto ricaveranno questi filosofi da tutto ciò che avrò loro accordato contro ogni evidenza? Bisognarebbe: 1° che tutti gli atomi si muovessero da tutta l' eternità; 2° che tutti si muovessero egualmente; 3° che tutti si muovessero in linea retta; 4° che ciò facessero con una regola immutabile, ed essenziale.

Voglio ben anche per grazia supporre, che questi atomi siano di figure differenti: poichè io lascio supporre ai nostri avversari tuttociò che sarebbero obbligati di provare, e sopra di cui non hanno essi neppur l' ombra di prova. Non si saprebbe donar troppo a genti, le quali non possono mai niente concludere da tuttociò, che loro verrà concesso. Maggiore assurdità gli si passano, più sono essi presi dai propri loro principi.

LXXXIV. Questi atomi di tanto bizzarre figure, gli uni tondi, gli altri torti, gli altri in triangolo sono obbligati per loro essenza di andar sempre del tutto diritto, senza

piegar mai nè a destra, nè a sinistra. Non possono dunque mai attaccarsi, nè fare insieme alcuna composizione. Ponete quanto vi piacerà i più aguzzi vicino ad altri uncini simili. Se ciascuno di essi non si muove mai se non in linea veramente retta, essi si muoveranno eternamente gli uni appresso gli altri, sopra linee parallele, senza potersi unire, ed aggrappare. Le due linee rette, che si suppongono parallele, quantunque immediatamente vicine, non si troncheranno giammai, quand' anche si spingessero all' infinito. In tal guisa per tutta l' eternità non può risultare alcuno attaccamento, e per conseguenza nessuna composizione da questo moto di atomi in linea retta.

LXXXV. Gli epicurei non potendo chiudere gli occhi all' evidenza di questo inconveniente, che scava le fondamenta di tutto il loro sistema, hanno ancora inventato, come una ultima risorsa, ciò che *Lucrezio* chiama *clinamen*. Questo è un moto, che declina un poco dalla linea retta, e che somministra il mezzo agli atomi di rincontrarsi. Così essi li rivolgono a seconda della loro imaginazione, come lor piace, per giungere a qualche scopo. Ma d'onde prendono essi questa picciola inflessione degli atomi per salvare il loro sistema? Se la linea retta per il moto è essenziale ai corpi, nessuna cosa può piegargli, nè per conseguenza congiungerli per tutta l'eternità; il *clinamen* lede l'essenza della materia; e questi filosofi si contradicono senza vergogna. Se al contrario la linea retta per il moto non è essenziale a tutti i corpi, per qual motivo ci si allegano con un tuono così affermativo delle leggi eterne, necessarie, ed immutabili per il moto degli atomi senza ricorrere ad un primo motore? E per qual motivo si innalza un sistema di filosofia sul fondamento di una ridicola favola? Senza il *clinamen* la linea retta non può mai far nulla, ed il sistema cade a terra. Con il *clinamen*, inventato come le favole dei poeti, la linea retta resta lesa, ed il sistema si volge in derisione. L' uno, e l' altra, vale a dire la linea retta, ed il *clinamen* sono supposizioni all'aria, e meri sogni. Ma questi sogni si distruggono fra loro; ed ecco ove va a mirare la sfrenata licenza, che le menti si dànno di supporre come verità eterna tutto ciò che gli apresta la loro imaginazione per autorizza-

re una favola, mentre essi ricusano di riconoscer l'arte, con cui tutte le parti dell'universo sono state formate, e poste al loro luogo.

LXXXVI. Per ultimo prodigio di traviamento era d'uopo, che gli epicurei ardissero spiegare mediante il *clinamen*, per sè stesso così inesplicabile, ciò che noi chiamiamo l' anima dell'uomo, ed il suo libero arbitrio. Essi dunque sono ridotti a dire, che in questo moto gli atomi sono in una specie di equilibrio fra la linea retta, e quella un poco curva, che fa consistere la volontà umana.

Strana filosofia! Gli atomi, che vanno soltanto in linea retta, sono inanimati, incapaci di ogni grado di cognizione, e di volontà; ma gli atomi stessi, se aggiungono un poco di declinazione alla linea retta, divengono in un subito animati, pensanti, e ragionevoli. Essi stessi sono anime intelligenti, che si conoscono, che riflettono, che deliberano, e che sono libere in ciò che fanno. Qual metamorfosi più assurda di quella de' poeti! Cosa direbbesi della religione, se avesse bisogno per esser provata di principî così puerili, come quelli della filosofia, che ardisse combatterla seriamente?

LXXXVII. Ma notiamo a qual punto questi filosofi si aggravino da sè stessi. Cosa mai possono trovare nel *clinamen*, che spiega con qualche colore la libertà dell' uomo? Questa libertà non è imaginaria, e converrebbe dubitare di tuttociò, che a noi è il più intimo, e più certo per dubitare del nostro libero arbitrio. Io sento, che sono libero di stare a sedere quando mi alzo per camminare. Io sento con una così piena certezza, che non è in mio potere di dubitarne giammai seriamente; e che mentirei a me stesso, se ardissi di dire il contrario. Si può portare più innanzi l' evidenza della prova della religione? Bisogna dubitare anche della nostra libertà per poter dubitare della divinità. Dal che io concludo, che non saprebbesi dubitare seriamente della divinità: poichè nessuno mai può entrare in un serio dubbio sulla propria libertà. Se al contrario si confessa di buona fede, che gli uomini sono veramente liberi, niente è più facile quanto il dimostrare, che la libertà della volontà umana non può consistere in alcuna combinazione degli atomi.

Supposto che non siavi alcun primo motore, che abbia

dato alla materia delle leggi arbitrarie per il suo moto. È d'uopo, che il moto sia essenziale ai corpi, e che tutte le leggi del moto siano così necessarie, quanto lo sono le essenze delle nature. Secondo questo sistema dunque tutti i movimenti dei corpi devono farsi con leggi costanti, necessarie, ed immutabili. La linea retta dunque deve essere essenziale a tutti gli atomi, che non sono allontanati da altri atomi. La linea retta deve essere essenziale, o da basso in alto, o da alto in basso o da diritta a sinistra, o da sinistra a diritta, o da qualunque senso di diagonale, che sia preciso, ed immutabile.

Per altra parte è evidente, che nessun atomo può essere allontanato da un altro, Perchè questo altro atomo porta egualmente nella sua essenza la medesima determinazione invincibile, ed eterna di seguire la linea retta nel medesimo senso. D'onde ne segue, che tutti gli atomi da prima posati su differenti linee devono percorrere all'infinito queste medesime linee parallele senza accostarsi giammai, e che quelli, che sono nella medesima linea, devono seguirsi gli uni, gli altri all' infinito senza potersi afferrare. Il *clinamen*, come già abbiam detto, è manifestamente impossibile. Ma supponendo contro la verità evidente, che sia possibile, bisognerebbe allora dire, che il *clinamen* non sia meno necessario, immutabile, ed essenziale agli atomi di quello che la linea retta.

Si dirà forse, che una legge essenziale ed immutabile del moto locale degli atomi, spieghi la vera libertà dell'uomo? Non si vede forse, che il *clinamen* non può meglio spiegarla della linea retta medesima? Il *clinamen* se è vero sarebbe tanto necessario, quanto la linea perpendicolare, con cui una pietra cade dall' alto d' una torre nella strada. Questa pietra è essa libera nella sua caduta? La volontà dell'uomo, secondo il principio *del clinamen*, non lo è di vantaggio. È questo il modo di spiegare la libertà? In tal guisa l' uomo smentisce il proprio suo cuore sul libero arbitrio, per timore di riconoscere il suo Dio? Per una parte il dire, che la libertà dell'uomo sia imaginaria, è un soffogare la voce, ed il sentimento di tutta la natura, è un mentirsi senza vergogna, è un negare ciò che si porta di più certo nel fondo di sè medesimo, è un voler ridurre un uomo a credere,

che esso non può mai scegliere fra i due partiti su de' quali di buona fede delibera in ogni occasione. Niente è più glorioso alla religione, quanto il vedere, che bisogni cadere in eccessi così mostruosi subitochè si vuol rivocare in dubbio ciò ch' essa insegna. Per l'altra parte confessare, che l'uomo è veramente libero, è riconoscere in lui un principio, che non può mai esser spiegato seriamente con le combinazioni degli atomi, e con le leggi del moto locale, che debbono tutte egualmente supporsi necessarie ed essenziali alla materia subito che si nega il primo motore. Bisogna dunque uscire da ogni circolo della materia, e cercare lungi dagli atomi combinati qualche principio incorporeo per ispiegare il libero arbitrio, subito che si ammette di buona fede; tutto ciò che è materia, ed atomo, non si muove, se non con leggi necessarie, immutabili ed invincibili. La libertà dunque non può trovarsi nè nei corpi, nè in alcun moto locale: bisogna dunque cercarla in qualche essere incorporeo. Questo essere incorporeo deve trovarsi in me unito al mio corpo; qual mano l'ha attaccato, ed assoggettato agli organi di questa macchina corporea? Ov'è l'artefice, che lega nature così differenti? Non evvi forse bisogno d'una potenza superiore ai corpi, ed agli spiriti per tenerle in questa unione con un impero così assoluto.

Due atomi uncinati, dice un Epicureo, si afferrano insieme. Tutto ciò è falso, secondo il suo sistema; poichè ho provato, che questi due atomi uncinati, non si attaccano mai, non iscontrandosi giammai. Ma finalmente dopo aver supposto, che questi due atomi uncinati si uniscono attaccandosi fra loro, bisognerà, che l'Epicureo confessi, che l'essere pensante quale è libero nelle sue operazioni, e per conseguenza non è altrimenti un ammasso di atomi sempre mossi da leggi necessarie, è incorporeo, e non ha potuto attaccarsi mediante la sua figura al corpo che anima. In tal guisa l' Epicureo da qualunque parte si volga, rovescia di propria mano il suo sistema. Ma guardiamoci bene da voler confonder gli uomini che s' ingannano, poichè noi siam uomini com' essi, e capaci egualmente d'ingannarci. Compiangiamoli, non pensiamo, che ad illuminarli con pazienza, a edificarli, a

pregar per essi, ed a concludere in favore d' una verità evidente.

LXXXVIII. Tutto adunque nell'universo porta la marca divina, i cieli, la terra, le piante, gli animali e gli uomini più, che tutto il resto. Tutto ci dimostra un disegno seguito, una concatenazione di cause subalterne condotte con ordine da una causa superiore.

Non trattasi di criticare questa grande opera. Difetti, che vi si trovano, vengono dalla volontà libera, e sregolata dell' uomo, che li produce con la sua dissolutezza; ovvero da quella di Dio sempre santa, e sempre giusta, il quale ora vuol punire gli uomini infedeli, ed ora esercitare col mezzo de' cattivi i buoni, che vuol perfezionare. Sovente anche ciò, che sembra difetto alla nostra mente limitata in un luogo separato dell'opera, è un' ornamento in quanto al disegno generale,che noi non siamo capaci di riguardare con viste abbastanza estese, e molto semplici onde conoscere la perfezione del tutto. Accaderebbe forse tutto giorno, che si biasimino temerariamente certi pezzi delle opere degli uomini, per difetto di non aver penetrato abbastanza tutta l' estensione dei loro disegni ? Questo si sperimenta tutto giorno colle opere dei pittori, e degli architetti.

Se dei caratteri di scritture fossero d' una grandezza immensa, ciascun carattere riguardato da vicino occuperebbe tutta la vista di un uomo, esso non potrebbe scuoprirne, che un solo alla volta, e non potrebbe leggere, cioè raccorre le lettere, e scuoprire il senso di tutti questi caratteri adunati. Il medesimo è dei grandi tratti, che forma la providenza nella condotta del mondo intero per la lunga durata dei secoli. Non v'ha, che il tutto, che sia intelligibile, ed il tutto è troppo vasto per esser veduto da vicino.Ciascuno evento è come un carattere particolare, che è troppo grande per la piccolezza de' nostri organi, e che nulla significa, se è separato dagli altri. Allorquando noi vedremo alla fine de'secoli in Dio,nel suo vero punto di vista,il totale degli avvenimenti del genere umano dal primo fino all' ultimo giorno dell' universo, e le loro proporzioni in quanto ai disegni di Dio, noi esclameremo: Signore, voi solo siete giusto, e sapiente!

Non si giudica delle opere degli uomini, se non esaminandone il totale. Ciascuna parte non deve avere ogni perfezione, ma soltanto quella, che gli conviene nell' ordine, e nella proporzione delle differenti parti, che compongono il tutto. In un corpo umano, non v' è bisogno, che tutte le membra siano occhi, vi bisognano anche de' piedi, e delle mani. Nell' universo vi bisogna un sole per il giorno, ma vi vuole altresì una lunaper la notte (1). In tal guisa bisogna giudicare di ciascuna parte in quanto al tutto. Ogni altra veduta è corta, ed ingannevole. Ma cosa sono mai i deboli disegni degli uomini paragonati con quello della creazione, e del governo dell'universo ? Quanto il cielo è elevato al disopra della terra, altrettanto, dice Iddio nelle scritture (2), e mie vie, e i miei pensieri, sono elevati al disopra dei vostri. L'uomo dunque ammiri ciò, che intende, e taccia su ciò, che non intende.

Ma, dopo tutto, i veri difetti eziandio di questa opera, altro non sono, che imperfezioni lasciatevi da Dio per avvertirci, che esso l'ha cavata dal nulla. Non v' ha niente nell'universo, che non porti, e che egualmente non debba portare questi due così opposti caratteri: da una parte il sigillo dell' artefice, sulla sua opera, dall' altra la marca del nulla da cui è stato fatto, ed in cui può ricadere ad ogni ora. Questo è una mescolanza incomprensibile di bassezza, e di grandezza, di fragilità nella materia, e di arte nel lavoro. La mano di Dio risplende da per tutto fino anche in un verme di terra. Il nulla si fa sentire per tutto, fino nei più vasti, e sublimi ingegni. Tutto ciò, che non è Dio, non può avere che una perfezione limitata (S. Aug., *De vera Relig.*, cap. XVIII, n°. 35) e ciò, che ha una perfezione limitata resta sempre imperfetto dalla parte ove si fa sentire il limite, ed avverte che vi si potrebbe ancora aggiunger mol-

(1) Nec tibi occurrit perfecta universitas, nisi ubi maiora sic praesta sunt, ut minora non desint. S. Aug. *De Lib. Arb.* lib. III, cap. VIII n. 23.

(2) Quia sicut exaltantur coeli a terra, sic esaltatae sunt viae meae a viis vestris, et cogitationes meae a cogitationibus vestris. Isaia, *55, 9.*

to. La creatura, sarebbe lo stesso creatore, se niente gli mancasse, poichè avrebbe la pienezza della perfezione, che è la stessa divinità. Giacchè non può essere infinita, è duopo, che sia limitata in perfezione, vale a dire imperfetta da qualche parte. Può essa avere più, o meno d'imperfezione; ma finalmente, bisogna sempre, che sia imperfetta. È d'uopo, che sempre si possa marcare il luogo preciso ove essa manca; e che la critica possa dire: Ecco ciò, che essa poteva ancora avere, e che affatto non ha.

LXXXIX. Concludiamo noi forse, che una opera di pittura, è fatta dal caso, allorquando vi si notano delle ombre, o anche qualche negligenza di pennello? Il pittore, si dice, avrebbe potuto compire di più quelle carnagioni, quei panneggi, quell'indietro. È vero che questo quadro non perfetto secondo le regole. Ma qual follia sarebbe il dire: Questo quadro non è assolutamente perfetto; dunque questo non è altro, che un'ammasso di colori formato dal caso, e nessuna mano di pittore vi ha travagliato? Ciò, che si avrebbe rossore di dire di un quadro malfatto, e quasi senz' arte, non si ha vergogna di dire dell' universo ove risplende una folla di meraviglie incomprensibili con tanto di ordine, e di proporzione.

Si studî pur quanto si vuole il mondo; che si discenda all' ultime particolarità; che si faccia l'anatomia del più vile animale; che si consideri da vicino il più piccol grano di frumento seminato nella terra, e la maniera con cui questo germe si moltiplica; che si osservino attentamente le precauzioni, colle quali un bottone di rosa si apre al sole, e si rinchiude verso la notte: vi si troverà più attenzione di condotta, e d'industria, che in tutte le opere dell' arte. Eziandio quella, che arte appellasi degli uomini, altro non è, se non una debole imitazione della grand'arte, che chiamasi legge della natura, e che gli empî non hanno avuto vergogna di chiamare caso cieco.

Bisogna adunque maravigliarsi, se i poeti hanno animato tutto l'universo; se hanno dato ali ai venti, e freccé al sole; se hanno dipinto i fiumi, che si affrettano di precipitarsi nel mare, e gli alberi, che montano verso il cielo per vincere i raggi del sole colla densità delle loro

ombre? Queste figure sono passate anche nel linguaggio del volgo. Tanto è connaturale agli uomini di conoscer l'arte di cui è ripiena tutta la natura. La poesia non ha fatto, che attribuire alle creature inanimate il disegno del creatore, che fa tutto in esse. Dal linguaggio figurato dei poeti, queste idee sono passate nella teologia de' pagani, di cui teologi furono i poeti. Essi hanno supposto un'arte, una potenza, una sapienza, che hanno appellato *numen*, anche nelle creature le più prive d'intelligenza. Presso loro, i fiumi sono stati Dei, e i fonti najadi. I boschi, i monti, hanno avuto le loro divinità particolari. I fiori hanno avuto Flora, ed i frutti Pomona. Più, che si contempla senza prevenzione tutta la natura, più vi si discuopre per tutto un fondo inesauribile di sapienza, che è come l'anima dell'universo.

XC. Che ne segue da ciò? La conclusione viene da sè medesima. Se v' è bisogno di tanta sapienza, e penetrazione, dice *Minuzio Felice* (1) anche per rimarcare l'ordine, ed il disegno maraviglioso della struttura del mondo; quanta e più forte ragione ve n'è bisognata per formarlo! Se tanto si ammirano i filosofi, perchè manifestano una parte dei segreti di questa sapienza, che ha fatto il tutto, bisogna esser ben cieco per non ammirarla per sè medesima.

XCI. Ecco il grande oggetto del mondo intero, ove Iddio, come uno specchio si presenta all' umano genere. Ma gli uni (parlo dei filosofi) si sono dissipati nei loro pensieri, e tutto per essi si è convertito in vanità. A forza di ragionare sottilmente, molti fra loro hanno perduto eziandio una verità, che ciascuno trova naturalmente, e semplicemente in sè senza aver bisogno di filosofia.

Gli altri ebri delle loro passioni, vivono sempre distratti. Per vedere Iddio nelle sue opere, bisogna almeno farvi attenzione. Le passioni acciecano ad un punto tale, non solamente i popoli selvaggi, ma eziandio le nazioni, che sembrano le più colte, di maniera che non

(1) Quae singola non modo, ut crearentur, fierent, disponerentur, summi Opificis et perfectae rationis eguerunt, verum etiam sentiri, perspici, intelligi sine summa solertia et ratione non possunt. *Octav. cap. XVII.*

veggono neppure il lume, che le rischiara. A questo riguardo gli Egizi, i Greci, ed i Romani, non sono stati meno ciechi, e stupidi dei più grossolani selvaggi. Com' essi si sono sepolti nelle cose sensibili senza salire più in alto; e non per altro hanno coltivato il loro spirito, se non, che per adularsi colle più dolci sensazioni, senza volere avvertire da qual sorgente procedessero.

Così vivono gli uomini sulla terra. Non gli dite niente, a niente essi pensano, eccettuato ciò, che adula le loro grossolane passioni o la loro vanità. Le loro anime talmente si aggravano, che più non possono sollevarsi a verun' oggetto incorporeo. Tutto ciò, che non è palpabile, e che non può esser nè veduto, nè gustato, nè sentito, nè udito, nè compreso, sembra loro chimerico. Questa debolezza dell' anima si converte in incredulità, e gli sembra una violenza; e la loro vanità si applaudisce di resistere a ciò, che naturalmente colpisce il rimanente degli uomini. Accade ciò nella guisa appunto, come se un mostro si gloriasse di non esser formato secondo le comuni regole della natura; ovvero se un cieco nato trionfasse d' essere incredulo della luce e dei colori, che il resto degli uomini scorge.

XCII. O mio Dio! se tanti uomini non vi scuoprono in questo bello spettacolo, che voi gli porgete dell' intiera natura, ciò non è perchè voi siete lontano da ciascun di noi. Ciascuno di noi vi tocca, come con mano. Ma i sensi, e le passioni, che gli eccitano, trascinano tutta l' applicazione dello spirito. In tal guisa, o Signore, la vostra luce risplende nelle tenebre, e le tenebre sono così folte, che non la comprendono affatto: voi vi mostrate da per tutto, e da per tutto gli uomini distratti trascurano di vedervi. Tutta la natura parla di voi e risuona il vostro santo nome; ma essa parla ai sordi, la sordità de' quali procede perchè essi sempre si sbalordiscono da sè stessi. Voi siete vicino ad essi, e dentro di essi, ma essi fuggono, e vanno errando fuori di sè stessi, lungi dal loro proprio cuore. Rientrando in sè stessi, vi troverebbero, o dolce luce (*S. Augustino*)! o eterna bellezza sempre antica, e sempre nuova! o fonte di caste delizie! o vita pura, e beata di tutti coloro, che veramente vivono! Ma gli empi vi perdono, soltanto perdendo sè stessi. Ahi-

mè ! i vostri doni, che li dimostrano la mano d' onde provengono, li trattengono fino ad impedir loro di vederla. Essi vivono di voi, e vivono senza pensare a voi, e piuttosto muoiono vicino alla vita per mancanza di non nudrirsene. Poichè qual morte è mai il non conoscervi? Essi si addormentano nel vostro tenero, e paterno seno, e ripieni di sogni ingannevoli, che li agitano nel loro sonno, non sentono la mano potente che li sostiene. Se voi foste un corpo sterile, impotente, ed inanimato, come un fiore che si appassisce, un ruscello che scorre, una casa che va a rovinare, un quadro, che altro non è che un ammasso di colori per colpire l' imaginazione, o un metallo inutile, il quale non ha che un poco di lucido. Essi vi vedrebbero, e vi attribuirebbero follemente il potere di dar loro qualche piacere sebbene questo non possa venire dalle cose inanimate che non l'hanno, e che voi ne siete l'unica sorgente. Se voi dunque non foste altro che un'essere grossolano, fragile, ed inanimato, che una massa senza virtù, un ombra dell' essere, la vostra natura vana occuparebbe la loro vanità, voi sareste un'oggetto proporzionato ai loro bassi, e brutali pensieri. Ma perchè voi siete troppo entro di loro stessi, ove non si riconcentrano mai, voi siete per essi un Dio nascosto. Poichè questo fondo intimo di loro stessi, è il luogo più lontano della loro vista nel disviamento in cui sono. L'ordine, e la bellezza, che voi spargete sulla faccia delle vostre creature, sono come un velo, che vi toglie ai loro infermi occhi. E che dunque ? la luce, che dovrebbe rischiararli li accieca, e li raggi stessi del sole impediscono loro di vederlo ? Finalmente, perchè voi siete una verità troppo alta, e troppo pura per passare i sensi grossolani, e gli uomini resi simili alle bestie, non possono comprendervi: come se l'uomo non conoscesse tutto giorno la sapienza, e la virtù, di cui ciò non ostante nessuno de'suoi sensi può rendergli testimonianza, poichè esse non hanno nè suono, nè colore, nè odore, nè gusto, nè figura, nè alcuna qualità sensibile. Poichè dunque o mio Dio ! dubitare piuttosto di voi, che di queste altre cose realissime, e manifestissime, di cui si suppone la verità certa in tutti gli affari più serî della vita, e le quali egualmente che voi sfuggono ai nostri deboli sensi? O

miseria ! o spaventosa notte, che circonda i figli d' Adamo ! o mostruosa stupidità ! o rovesciamento di tutto l'uomo! L'uomo non ha occhi, se non per vedere ombre, e la verità gli sembra un fantasma. Ciò ch'è nulla è tutto per esso; ciò che è tutto, gli sembra un niente. Che cosa veggo io in tutta la natura?Dio,Dio per tutto,ed anche,Dio solo. Quando io penso , o Signore, che tutto l'essere è in voi, voi esaurite, ed assorbite, o abisso di verità , tutto il mio pensiero.Io non so cosa divengo.Tutto ciò che non è voi , sparisce , ed appena mi resta ancora con che trovar me stesso.Chi non vede voi non ha veduto nulla; chi non gusta voi non ha sentito mai niente.Esso è come se mai fosse stato.La sua vita intiera non è che un sogno. Sorgete, o Signore, sorgete.Si dileguino innanzi a voi i vostri nemici come la cera,e svaniscano come il fumo.Disgrazia dell'anima empia, che lontana da voi, è senza fede, senza speranza e senza consolazione eterna!Oh già felice quella che vi cerca, che sospira, e che ha sete di voi ! Ma pienamente felice quella sopra cui riflette la luce del vostro volto, di cui la vostra mano ha rasciugato le lagrime, ed il vostro amore ha di già riempiuti i suoi desideri! Quando ciò sarà o Signore? O beato giorno senza nubi, e senza fine, in cui voi stesso sarete il sole , e farete scorrere per mezzo al mio cuore un torrente di piacere! A questa dolce speranza le mie ossa esultano per la gioia , ed esclamano : *chi è simile a voi* ? Il mio cuore si liquefà , e la mia carne vien meno , o Dio del mio cuore , o mia eterna porzione!

PARTE SECONDA

DIMOSTRAZIONE DELL' ESISTENZA DI DIO, E DE' SUOI ATTRIBUTI DESUNTA DALLE IDEE INTELLETTUALI

CAPITOLO PRIMO.

Metodo da tenere nella ricerca della verità.

I. Sembrami, che la sola maniera d' evitare ogni errore sia il dubitare senza eccezione di tutte le cose, nelle quali io non ritrovi una piena evidenza. Io adunque mi diffido di tutti i miei pregiudizi: la chiarezza con cui ho creduto fin qui di vedere diverse cose, non è una ragione di supporle vere. Io mi diffido di tuttociò che chiamasi impressione de'sensi: principi passati in costumi, verisimiglianze: io non voglio creder niente, se nulla v'è che sia perfettamente certo; voglio, che la sola evidenza, e l' intiera certezza delle cose sia quella che mi sforzi ad acquietarmici, senza di che io le lascierò nel numero delle dubbiose (1).

II. Posta questa regola, non faccio più conto su di alcuno essere, che fin qui ho creduto di scuoprire intorno a me; forse altro essi non sono che illusioni. Io ho sempre riconosciuto, che v' è un tempo in tutte le notti, nel quale credo di vedere ciò che non veggo, ed in cui credo di toccare ciò che non tocco; ho chiamato questo tempo il tempo del sonno: ma chi mi ha detto

(1) In questa seconda parte, *Fénélon* procede alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, prendendo per punto di partenza, come si è detto, nella vita, il *Dubbio metodico* di Descartes, ed appoggiandosi sulla regola di certezza posta per questo filosofo, non che sulla pruova dedotta dall'*Idea* dell'essere necessario. — *Trad.*

che io non sono sempre addormentato, e che tutte le mie percezioni non sono sogni?

III. Se il sonno in un certo grado può cagionare una illusione, che la veglia fa discuoprire, chi mai mi risponderà, che la stessa veglia non sia un'altra specie di sonno in un altro grado, da cui non esco giammai, e di cui nessun'altro stato può discoprirmi l' illusione? Qual differenza si suppone fra un uomo, che dorme, ed un uomo, che la febbre pone in delirio? Colui che dorme, non sogna se non per qualche ora, in seguito si risveglia, ed il risvegliamento gli dimostra la falsità de' suoi sogni; colui che è in delirio fa delle specie di sogni per più giorni: la guarigione è per lui, ciò che il sogno è per l'altro; non si accorge de'suoi errori, se non dopo la fine della sua malattia. Ecco una illusione più lunga, ma che ciò non ostante ha i suoi limiti, e che si scuopre dopo che non v' è più.

Vi sono anche delle illusioni più lunghe, e che durano eziandio per tutta la vita. Un insensato incurabile, passerà la sua vita in credere di vedere ciò, che punto non è innanzi ai suoi occhi, non si accorgerà mai della sua illusione: questo è un sogno di tutta la vita, che si fa ad occhi aperti, e senza essere addormentato. Come potrò io assicurarmi di non essere in questo caso? Colui che v'è non crede di esservi, esso si crede egualmente sicuro che me di non esservi. Io non credo più fermamente di lui di vedere, ciò che mi sembra che io vegga. Ma che? io non saprei ciò non ostante dubitare nella pratica, è vero; ma questo insensato nella pratica, non può dubitare più di me di ciò che s' imagina vedere, e che punto non vede. Questa persuasione inevitabile nella pratica non è dunque altrimenti una prova: può essere ch'essa non sia in me più che in questo insensato, se non una miseria della mia condizione, ed un trascinamento invincibile nell'errore. Quantunque colui, che sogna non possa fare a meno di credere ciò che gli rappresentano i suoi sogni, non ne segue già che i suoi sogni siano veri. Sebbene un insensato non possa fare a meno di credersi re, e di pensare, che vede ciò che punto non vede, non ne segue già, che la sua dignità reale, e tutti gli altri oggetti della sua stravaganza sian veri. Può darsi,

che nel momento di quello, che chiamo morte, io sperimenti una specie di destamento, che mi disinganni di tutti i sogni grossolani di questa vita, come il risvegliamento del mattino mi disinganna dai sogni della notte, ovvero, come la guarigione di un pazzo lo disinganna dagli errori, de' quali è stato il giuoco durante la sua pazzia. Dubbio impossibile in pratica non può essere una ragione per credere qualche cosa di certo.

IV. Un'altra cosa è forse ancor possibile, ed è che la illusione, che io veggo più lunga in un pazzo di quello che in un uomo quale dorme, sia anche più lunga e più costante nell'uomo che non dorme, nè è fuori di sè. Può darsi che nella vigilia, e nel più gran sangue freddo, io sia il giuoco d'una illusione che mai si dissiperà, e che nessun altro stato mi trarrà da questo perpetuo inganno. Che farò io? almeno voglio procurare di preservarmi alla illusione, dubitando per un momento di tutto. Ma che, si può sempre dubitare di tutto? È questo uno stato serio, e possibile? non sarebbe forse questa una follia peggiore della illusione medesima, che voglio procurare di evitare? non può esservi punto di follia nel non assicurare ciò che non si trova intieramente sicuro. Se la pratica mi trasporta a supporre le cose delle quali non ho punto di prove evidenti io mi riguarderò come un uomo trascinato sempre insensibilmente da un torrente, e che si afferra sempre per trattenersi ai rami degli alberi piantati sulla riva.

Un uomo fortemente assopito si fa violenza per vincere il sonno, ma il sonno sempre lo sorprende, ed appena dorme la sua ragione sparisce. Esso vaneggia, fa dei sogni ridicoli. Subito che si risveglia comprende il suo errore, e la illusione de'suoi sogni, nei quali nondimeno ricade in termine di tre minuti. Forse in tal guisa io sono tra la veglia ed il sonno, fra il mio dubbio filosofico, che solo è ragionevole, ed il sonno ingannevole della vita comune. Per garantirmi da siffatta continua ed invincibile illusione, almeno io procurerò di tempo in tempo di riapplicarmi alla mia regola immutabile di non ammettere se non ciò, che è certo. In questo momento di ritorno dentro me stesso, io disapproverò tutti i miei giudizi precipitati, mi rimetterò in sospeso; e diffiderò tanto di me quanto di tutto ciò, che mi sembra attorniarmi.

Ecco quello, che bisogna fare, se voglio seguire la ragione; essa non deve credere, se non ciò che è certo; non deve dubitare se non di ciò che è dubbioso. Fintanto che io trovi qualche cosa d'invincibile per pura ragione per dimostrarmi la certezza di tutto ciò, che chiamasi natura, ed universo, l'universo intiero deve essermi sospetto di non essere altro, che un sogno, ed una favola. Tutta la natura non può essere che un vano fantasma, Questo stato di sospensione, è vero, mi spaventa, e mi sospende; mi getta dentro me stesso in una solitudine profonda e piena di orrore; mi tiene in suggezione, e come sospeso in aria; esso non potrebbe durare, io ne convengo; ma è ragionevole per un momento. La mia proclività nel supporre le cose, delle quali non ho prove, è simile al gusto dei fanciulli per le favole, e per le metamorfosi. Si ama piuttosto di supporre la mensogna, di quello che tenersi in questa violenta sospensione, per non arrendersi, che alla sola verità esattamente dimostrata.

O ragione, dove mi gettate? ove son' io? che cosa io sono? tutto mi sfugge, io non posso difendermi dall' errore, che mi trasporta, nè rinunziare alla verità, che mi sfugge. Fino a quando sarò io in questa dubbiezza, ch' è una specie di tormento, e qual' è intanto il solo uso che posso fare della ragione? O abisso di tenebre, che mi spaventa! non crederò io mai nulla? credere senza esser sicuro? chi mi trarrà da questa turbolenza?

V. Mi vien un pensiero, che devo esaminare. Se v' è un essere, da cui riconosco il mio, non dovrà egli esser buono, e vero? potrebbe esserlo, se m'ingannasse, e non mi avesse posto al mondo, se non per una perpetua illusione? Ma chi mi ha detto, che un essere potente, maligno, ed ingannatore, non mi ha formato? Chi mi ha detto, che non sono stato creato dal caso in uno stato, che porta per sè medesimo la illusione? Di più come so di non essere io stesso la causa volontaria della mia illusione? Per evitar l'errore, io sospenderò il mio giudizio, e starò senza eccezione nel dubbio universale. Nel voler giudicare, io espongo me stesso al pericolo d' ingannarmi. Può darsi, che quegli, che m' ha messo al mondo, non mi ci abbia posto, se non per stare sempre nel dubbio. Può darsi, ch'io abusi della mia ragione, che io ol-

trepassi i limiti, che mi sono prescritti, e che dia me stesso in preda all'errore tutte le volte, che voglio giudicare. Io dunque non giudicherò più, ma esaminerò ogni cosa, diffidando di me stesso, e di quelli, che mi ha formato, supposto ch'io sia stato formato da un essere superiore a me.

VI. In questa incertezza, che voglio spingere innanzi quanto può andare, v' ha una cosa che mi arresta un poco (1). Io ho un bel voler dubitare di ogni cosa, mi è impossibile di poter dubitare se io esisto. Il nulla non saprebbe dubitare; e quand' anche io m' ingannassi ne seguirebbe per lo stesso mio errore, che sono qualche cosa, poichè il niente non si può ingannare. Dubitare, ed ingannarsi, è un pensare. Quest'io che pensa, che dubita, che teme d' ingannarsi, che non ardisce giudicar di nulla, non saprebbe far tuttociò, se non fosse qualche cosa.

VII. Ma d'onde viene ch' io m' imagino, che il nulla non saprebbe pensare (2)? Io rispondo subito a me stesso: Si è che chi dice niente, esclude senza riserva ogni proprietà, ogni azione, ogni maniera di essere, e per conseguenza il pensiero, perchè il pensiero è una maniera di essere e di agire; ciò mi par chiaro. Ma forse io mi contento troppo facilmente. Andiamo dunque ancor più innanzi, e vediamo precisamente per qual motivo ciò mi sembra chiaro.

Tutta la chiarezza di questo ragionamento si aggira sulla cognizione, che ho del nulla, e su quella, che ho del pensiero. Io conosco chiaramente, che il nulla non può niente, non fa niente, non riceve niente, e non ha mai niente. Da un'altra parte io conosco chiaramente, che il pensare è agire, è fare, è aver qualche cosa: dunque io conosco chiaramente, che il pensiero attuale non può mai convenire al nulla. L' idea chiara del pensiero mi discuopre l'incompatibilità, che è tra il nulla, ed esso, perchè esso è una maniera di essere d' onde ne segue, che quando io ho una idea chiara di una cosa, non dipende più da me di andar contro l' evidenza di questa idea.

(1) Prima verità supposta l'esistenza di quegli che dubita. — *Tr.*

(2) Idea chiara, principio di certezza. — *Tr.*

L'esempio in cui sono lo dimostra invincibilmente. Qualunque violenza che io mi faccia, non posso arrivare a dubitare se ciò che pensa in me esista: non trattasi dunque se non di avere delle idee ben chiare come quelle, che ho del pensiero; consultandole uno sarà sempre determinato a negare della cosa ciò che n'esclude la sua idea, e ad affermare di questa medesima cosa ciò, che chiaramente racchiude la sua idea.

VIII. Ma io parlo d' idea, e non so ciò ch' essa sia (1). Questa è una qualche cosa, che per anco non posso ben sciogliere; è una luce, che è in me, che non è me stesso, che mi corregge, mi dirige, o forse che m'inganna, ma infine che mi trasporta colla sua evidenza vera o falsa, mi percuote colla sua chiarezza. Che che ne sia è una regola dentro di me, della quale non posso giudicare, e colla quale al contrario bisogna ch'io giudichi di tutto, se voglio giudicare; è una regola, che mi costringe anche a giudicare, come apparisce dall'esempio di ciò, che presentemente esamino; poichè mi è impossibile di astenermi dal giudicare, che io esisto perchè penso. La chiarezza dell' idea, che ho dalla necessità dell' esistenza di ciò che pensa, mi pone ivi un' assoluta impotenza di dubitare se io esisto.

IX. La mia regola di non giudicar mai per non ingannarmi, non può dunque servirmi, se non nelle cose, nelle quali non ho idea chiara, ma per quelle, delle quali ho una idea intieramente chiara, questa chiarezza ingannatrice o vera mi forza a giudicare contro voglia: io non sono più libero di esitare. Ancorchè questa chiarezza d'idea non fosse che una illusione, è d'uopo, che io mi dia in braccio ad essa. Io spingo il dubbio per quanto posso lontano; ma non posso spingerlo fino al segno di contraddire le mie idee chiare. Io disfido un altro, che sia anche più incredulo, e diffidente di me a spingerlo più lungi; ne diffido; io sfido a dubitar seriamente della sua esistenza. Per dubitarne bisognarebbe, ch' egli credesse che si può pensare, e non esser nulla. La ragione non ha che le sue idee: essa non ha in sè con che combatterle; bisognarebbe ch'essa uscisse di sè stessa, e che

(1) Idea, che cosa è — *Tr.*

si volgesse contro sè medesima per contraddirsi. Quando anche non trovasse con che dimostrare la certezza delle sue idee, essa nulla ha in sè, che servir le possa d' istromento per abbattere ciò che le rappresentano le sue idee. È vero ripeto, ch' essa può dubitare di ciò che le sue idee le propongono come dubbioso; questo dubbio ben lungi dal combattere le idee, è al contrario una maniera esattissima di seguirle, e di sottomettervisi: ma per le cose ch'esse rappresentano chiaramente, non può alcuno impedirsi, nè di concepirle chiaramente, nè di crederle con certezza.

X. (1) Io adunque tre cose concludo sopra l'idea chiara che ho della mia esistenza mediante il mio pensiero: la prima che nessun' uomo di buona fede può dubitare contro una idea interamente chiara; la seconda, che quand' anche le nostre idee fossero ingannevoli, esse ci trasporterebbero invincibilmente tutte le volte che avessero questa chiarezza perfetta; la terza che non abbiamo in noi cosa alcuna, che ci ponga in diritto di dubitare della certezza delle nostre idee chiare. Sarebbe ciò un dubitare senza sapere il perchè, e questo dubbio nulla avrebbe di verosimile; mentre tutta l' estensione della nostra ragione, lungi dal rivolgere noi contro le nostre idee, in altro non consiste, che in consultarle come una regola superiore, ed immutabile.

Io so bene, che coloro, che si compiaceranno di dubitare, confonderanno sempre le idee intieramente chiare con quelle che non lo sono, e che si serviranno degli esempi di certe cose, le idee delle quali sono oscure, e lasciano una intiera libertà di opinione per combattere la certezza delle idee chiare sulle quali non si ha libertà di dubitare; ma io li convincerò sempre colla lor propria esperienza, se sono essi di buona fede. Mentre ch' essi dubiteranno di tutto, io gli sfido a dubitare se ciò che dubita in loro è un nulla. Se la credenza, che io esisto, perchè dubito, è un errore, non solamente questo è un errore senza rimedio, ma anche un errore, di cui la ragione non ha alcun pretesto di diffidare.

Il risultato di tutto questo si è, che bisogna ben guar-

(1) Tre prime verità chiare. — *Tr.*

darsi dal prendere una idea oscura per una idea chiara, lo che forma la precipitazione dei giudizi, e l' errore, ma altresì che si deve, e non si può mai seriamente esitare sulle cose, che le nostre idee chiaramente racchiudono.

XI. Ciò che ora ho detto è una specie di barlume, che forse mi si presenta in questo abisso di tenebre in cui sono immerso; questo forse non è ancora un vero giorno: questo non è che un debole principio; per qualunque desiderio ch'io abbia di vedere la luce, amo meglio per anco la più spaventevole oscurità, che la falsa luce. Più la verità è preziosa, più temo di trovare ciò che le assomigli, e che non sia dessa. O verità se voi siete qualche cosa che possa ascoltarmi, e vedermi, udite i miei desideri, vedete la preparazione del mio cuore: non soffrite che io prenda la vostra ombra, invece di voi stessa, siate gelosa della vostra gloria; mostratevi, mi basterà di vedervi: io vi voglio tanto per me, quanto per voi. E fino a quando mi sfuggirete?

Ma che dico io? e che forse la verità non saprebbe intendermi? È vero che la mia ragione non mi somministra soggetto alcuno di dubitare sulle mie idee chiare. Ma cosa so io, che la medesima mia ragione non sia una falsa misura per misurare tutte le cose? chi mi ha detto, che questa ragione non è essa stessa una perpetua illusione del mio spirito, sedotto da uno spirito potente, ed ingannatore, che è superiore al mio? Può darsi che questo spirito mi rappresenti come chiaro ciò che è il più assurdo. Può darsi che il nulla sia capace di pensare, e che nel pensare io sia niente. Può darsi, che una medesima cosa possa insieme esistere e non esistere. Può darsi che la parte sia grande quanto il tutto. Eccomi di nuovo gettato in una grande incertezza; e neppure mi è permesso di essere impaziente di uscirne, per quanto violento sia questo stato, poichè la mia impazienza sarebbe una cattiva disposizione per conoscere la verità. Esaminiamo dunque tranquillamente ciò che ho detto poc' anzi.

XII. Io fo una estrema differenza fra le mie opinioni libere, e mutabili (1), e le mie idee chiare, che io non sono mai in libertà di cambiare. Se esse fossero false, mi

(1) La ragione non ha altra regola, se non che le sue idee. — Tr.

sarebbe impossibile di rettificarle, ed allora io sono senza risorsa in potere dell' errore. Anche coloro, che mi accusino d' ingannarmi, se questo è un inganno, sono nella necessità d'ingannarsi sempre egualmente che me. Quest' errore tal quale si suppone, non è altrimenti un accidente, ma uno stato fisso in cui siamo nati; è la loro e la mia natura. Questa ragione che c' inganna non è già una ispirazione estranea, nè qualche cosa al di fuori, che porti la seduzione dentro di noi, o che ci spinga per traviare; noi stessi siamo questa ragione ingannatrice; e se è vero, che noi siamo qualche cosa, noi siamo precisamente questa ragione che s'inganna, poichè questa ragione è il fondo della nostra stessa natura (1). Bisognerebbe che lo spirito superiore che c' inganna, ci avesse esso stesso data una natura falsa tutta proclive all' errore, ed incapace della verità; bisognerebbe, che ci avesse dato, per così dire una ragione inversa, e che si attaccasse sempre al contrapeso della verità. Uno spirito, che avesse fatto il mio in tal maniera, sarebbe non solamente superiore, ma onnipotente; imperciocchè uno spirito, che fa degli spiriti, li fa dal niente, che niente trova fatto in essi, per una regola retta e semplice ma che vi fa, e vi pone tutto a norma del suo disegno, e che forma a suo piacere una ragione la quale non è ragione, una ragione, che rovescia la ragione medesima dev' essere uno spirito onnipotente. È d' uopo ch' esso sia il Creatore, e che abbia formato la sua opera dal nulla; se esso avesse fatto la sua opera da qualche cosa, sarebbe stato soggetto a questa cosa, della quale si fosse servito nella sua produzione: ciò che avesse trovato già fatto, sarebbe stato nella regola diritta e primitiva della semplice natura. Ma per fare in maniera, che tutto ciò ch' è in noi, e eziandio tutto sia in noi errore, ed illusione, bisogna, per dir così, ch'esso nulla abbia preso dalla natura, e che espressamente abbia formato dal nulla un essere tutto nuovo, e che sia l'antipodo della vera ragione. Non è ciò esser creatore? non è ciò esser onnipotente?

Ardisco anche dire che questo spirito ingannatore sa-

(1) Lo spirito, che avesse fatto una ragione falsa, sarebbe Creatore, ed Onnipotente. — *Tr.*

rebbe più che onnipotente; ed ecco la mia ragione: comprendo, che l' essere e la verità sono la medesima cosa, di maniera che una cosa non è, se non quanto è vera, e non è vera se non quanto essa è. L' essere intelligente, secondo questa regola non ha essere, se non quanto ha d'intelligenza: dunque se uno spirito non fosse intelligente, non potrebbe essere, poichè esso non ha altro essere, che la sua intelligenza. Ma la medesima intelligenza, che è? Colui che dice intelligenza, dice essenzialmente la cognizione di qualche verità. Il puro nulla non saprebbe essere l' oggetto dell' intelligenza, non se ne concepisce punto; non se ne ha idea; non può rappresentarsi allo spirito. Se dunque non vi fosse in tutta la natura nulla di vero, nè di reale, che corrispondesse alle nostre idee, la nostra medesima intelligenza, e per conseguenza il nostro essere, niente avrebbe di reale. Come noi non conosceremmo niente di vero fuori di noi, nè in noi, noi così non saremmo niente di vero in noi stessi. Saremmo il niente, che dubita: saremmo un niente che non può fare a meno d' ingannarsi, perchè non può fare a meno di giudicare; un niente che agisce sempre, che pensa, e ripensa incessantemente sul suo pensiero; un nulla che si ripiega sopra sè stesso; un nulla che si cerca, che si trova, e finalmente che sfugge a sè medesimo. Qual strano nulla! Questo mostruoso nulla sarebbe ingannato da uno spirito superiore. Non è forse un essere più che onnipotente l' agire sopra il nulla, come su qualche cosa di vero, e di reale? Anche di più, qual prodigio di fare che il nulla agisca, che si creda qualche cosa, e che parli a sè stesso, come a qualcheduno: lo penso, dunque io sono! Ma no, può essere ch'io pensi senza esistere, e che io m' inganni senza essere uscito dal nulla.

XIII. Se questo spirito è onnipotente non può dunque avermi dato l'essere, se non in quanto, che mi avrà dato la vera intelligenza; poichè il solo vero è reale, è intelligibile. In tal guisa supposto ch' io sia qualche cosa, e qualche cosa d'intelligente, un Creatore onnipotente non ha potuto crearmi, se non che rendendomi intelligente della verità. Non trattasi di sapere, se esso abbia voluto ingannarmi, o nò: quand' anche l'avesse voluto, non l'a-

vrebbe potuto. Esso ha ben potuto darmi una esistenza limitata, ed escluderla dal conoscere le verità infinite: ma non ha potuto darmi un qualche grado di essere, senza darmi altresì qualche grado d' intelligenza della verità. La ragione è, come l' ho già detto più volte, che il nulla è egualmente incapace di esser conosciuto, come lo è di conoscere. Se io penso, bisogna ch'io sia qualche cosa, e che egualmente ciò, che pensa sia qualche cosa.

Quello che dico di un essere onnipotente, è d' uopo a più forte ragione dirlo del caso. Sopposto ancora che il caso potesse formare un essere intelligente, e fare mediante una fortuita unione, che ciò che non pensa principiasse a pensare, per lo meno non potrebb' egli fare, che un essere, il quale pensasse, pensa senza pensar nullo di vero; poichè la mensogna è un nulla, ed il nulla non è l'oggetto del pensiero. Non può pensarsi, se non all'essere, ed a ciò, che è vero; mentre l'essere, e la verità sono la medesima cosa. Può bene uno ingannarsi in parte congiungendo senza ragione degli esseri separati; ma questo errore è mescolato di verità, ed impossibile l' ingannarsi in tutto; questo sarebbe non pensar più; giacchè il pensiero più non sussisterebbe, se avesse intieramente relazione al falso, e non avesse alcun' oggetto reale e vero.

XIV. Tutto si riduce dunque a quest' assoluta disperazione, e a questo universale naufragio dell'umana ragione, di dire: Una medesima cosa, può nel tempo stesso essere e non essere; pensare, e non esser niente; pensare, e non pensar nulla. Ovvero bisogna concludere, che un primo essere, sebbene onnipotente, non abbia potuto darci l'intelligenza a qualche grado, senza darci nell' istesso tempo qualche porzione di verità intelligibile per oggetto del nostro pensiero.

Ben so che presso questo ragionamento, resta sempre a sapersi se noi possiamo pensare senza essere, e se una cosa nel medesimo tempo, può essere e non essere: ma per lo meno, è manifesto, che queste due cose, se sono incompatibili, un primo Essere con la sua onnipotenza, non ha potuto, quand'anche l' avesse voluto, crearci intelligenti in una totale privazione della verità.

D' altronde se questo essere superiore è creatore, ed onnipotente, è d'uopo ch'esso sia infinitamente perfetto. Egli non può per sè stesso essere, e poter trarre qualche cosa dal nulla, senza avere in sè la pienezza dell' essere; poichè l'essere, la verità, la bontà, la perfezione non possono essere, che una cosa stessa. Se esso è infinitamente perfetto, è infinitamente vero; se è infinitamente vero, è infinitamente opposto all'errore, e alla mensogna. Ciò non ostante, s'egli avesse fatta la mia ragione falsa, ed incapace di conoscere la verità, l'avrebbe fatta essenzialmente cattiva; e per conseguenza sarebbe cattivo esso stesso, amarebbe l'errore e ne sarebbe la causa volontaria; e nel crearmi non avrebbe avuto altro fine, se non, che l'illusione e l' inganno; è d' uopo dunque, o che esso sia incapace di crearmi in tal maniera, o che punto non esista.

XV. Veggo bene dai miei sogni, che io posso essere stato creato per esser qualche volta in una passaggera illusione (1). Questa illusione è piuttosto una sospensione della mia ragione di quello, che un vero errore. Durante questa illusione, io non ho niente di libero: un momento dopo mi vengono dei pensieri schietti, precisi, e seguiti, che sono superiori a quelli del sogno, e che gli fanno svanire. In tal guisa questo stato è chiamato bene col nome d'illusione passaggera, ed impotenza di ragionar di seguito. Ma se lo stato della veglia m' ingannasse egualmente sarebbe una cosa ben differente: la mia ragione sarebbe essenzialmente falsa, perchè tutte le mie idee, che formano il fondo della mia stessa ragione, è che sono immutabili in me, farebbero il contrapeso della vera ragione; sarebbe un errore di natura, ed essenziale da cui nessuna cosa potrebbe cavarmi; sarebbe d' uopo fare di me un' altro me stesso, ed annientare tutte le mie idee per farmi concepire la minima verità; o per meglio dire, questa nuova creatura, che cominciasse a scorgere qualche verità, non sarebbe niente meno di me stesso: essa sarebbe piuttosto una nuova creatura prodotta in luogo mio dopo il mio annientamento.

XVI. Io ben comprendo, che un Essere creatore, ed in-

(1) Differenza fra i pensieri del sonno, e quelli della veglia. — *Tr.*

finitamente perfetto, può qualche volta sospendere per poco tempo la mia ragione e la mia libertà, dandomi delle percezioni confuse, che si cancellano, e si perdono le une nelle altre, come lo sperimento ne' miei sogni. Questi errori passaggeri, se possono così chiamarsi, sono ben tosto corretti dai pensieri fissi, e dalle riflessioni della vigilia. Io neppure so se possa dirsi, che faccio alcun vero giudizio, nè per conseguenza ch' io cado realmente nell' errore fin tanto che dormo. Confesso, che nello svegliarmi mi sembra aver giudicato nei miei sogni di aver ragionato, avuto timore, sperato, amato, odiato in conseguenza de' miei giudizi: ma forse che i miei giudizi, del pari che gli atti della mia volontà non siano stati veri nel mentre, che dormiva. Può accadere, che imagini impresse nel mio cervello durante la giornata, si siano risvegliate nella notte per il corso fortuito degli spiriti. Queste imagini de'miei pensieri, e delle mie volontà della vigilia essendo così eccitate, hanno fatto una nuova traccia, ch' è stata accompagnata da percezioni confuse, o da sensazioni passaggere, senza alcuna riflessione, nè giudizio formale. Nel risvegliarmi, io posso scorgere queste nuove tracce d'imagini fatte durante la vigilia, e credere di avervi io congiunto nel mio sogno i giudizi, che esse presentano, sebbene io non li abbia realmente congiunti durante il mio sonno. La memoria non è apparentemente se non la percezione delle tracce già fatte. In tal guisa, quando io scorgo nello svegliarmi rinnuovate le tracce impresse nel dormire, io richiamo i giudizi del giorno, de'quali sono composte le imagini del sogno della notte, e per conseguenza io posso ben credere di ricordarmi, che ho giudicato dormendo, quantunque io non abbia fatto alcun giudizio reale.

Di più, quand' anche avessi giudicato, e mi fossi realmente ingannato durante i miei sogni, punto non mi sorprende, che un essere infinitamente perfetto, e vero avesse permesso ch'io m' ingannassi nel tempo, che dormo. Questi errori non influiscono in alcuna azione libera, e ragionevole della mia vita; essi non mi fanno fare nulla di merito, nè demerito; essi non sono nè un abuso della ragione, nè una opposizione fissa alla verità; essi

sono ben tosto raddrizzati dai giudizi, che faccio quando veglio, e che sono seguìti da una volontà libera (1).

XVII. Comprendo che il primo Essere può voler trarre la verità dall' errore, come trarre il bene dal male, permettendo che colla sospensione degli spiriti io faccia dormendo dei sogni ingannevoli. Con questa esperienza egli mi dimostra delle grandi verità: poichè cosa avvi di più proprio a mostrare la debolezza della mia ragione, ed il nulla del mio spirito quanto di provare questo disviamento periodico ed inevitabile de'miei pensieri? Questo è un delirio regolare, che occupa presso che il terzo della mia vita, e che per gli altri due terzi mi avvisa, ch'io debba diffidare di me, ed abbassare il mio orgoglio. M' insegna, che la mia ragione medesima non è di mia proprietà, ch'essa mi viene impressa, e ritirata a vicenda, senza che possa nè tenerla quando mi fugge, nè richiamarla quando è assente, nè resistere alla illusione, che la di lei lontananza cagiona in me, neppure avere colla mia industria alcuna parte nel suo ritorno.

Ecco un tempo di errore bene impiegato, se mi conduce diritto alla cognizione di me stesso, ed a farmi risalire ad una sapienza, senza della quale la mia altro non è che follia. Ma qual comparazione può farsi di questa illusione così passaggera ed utile con uno stato di errore, dal quale nessuna cosa potrebbe trarmi, ed ove la mia ragione la più evidente sarebbe per sè stessa un fondo inesauribile di seduzione, e di mensogna? Una natura, ed una essenza tutta di errore, che sarebbe un niente di ragione; una natura tutta falsa, e tutta cattiva, o per meglio dire, che non sarebbe altrimenti una positiva natura, ma un assoluto nulla in ogni maniera, non può giammai esser l'opera di un Creatore tutto buono, tutto vero ed onnipotente.

XVIII. Ecco ciò, che mi rappresenta la mia ragione sopra sè medesima, ed ecco ciò, che trovo, a mio parere, chiaramente ogni volta, che la consulto (2). Il dubbio uni-

(1) Sonno proprio a dimostrare la debolezza della ragione, ed il nulla del nostro essere. — *Tr.*

(2) Dubitar delle verità evidenti, errore tanto grande, quanto il credere leggiermente le verità, che non sono evidenti. — *Tr.*

versale ed assoluto in cui mi ero fortificato non è più sicuro? Mica affatto. c' inganniamo egualmente dubitando che quando non bisognarebbe più dubitare. Dubitare è giudicare, che non bisogna creder nulla. Supposto, che bisogna creder qualche cosa, e che io dubiti male a proposito, io m'inganno nel dubitar di tutto, ed io resto indietro rispetto alla verità, che mi si presenta. Che farò io? L'ultima speranza mi è tolta; non mi resta neppure la trista consolazione di evitare l' errore fortificandomi nel dubbio. Ove sono? che cosa sono? ove vado io? ove mi fermerò? Ma come posso fermarmi? Se rinunzio alla mia ragione, e se essa mi è sospetta in ciò, che mi presenta di più chiaro, io son ridotto a questa estrema necessità di dubitare, se una medesima cosa possa insieme essere e non essere. Non posso attaccarmi a nulla per arrestarmi in una così spaventosa proclività; bisogna ch' io cada fino nel fondo di questo abisso. Potessi anche dimorarvi! ma questo abisso in cui sono mi respinge, ed il dubbio mi sembra soggetto all'errore quanto le mie antiche opinioni. Se un Essere onnipotente, infinitamente buono, e vero, mi ha fatto pur conoscere la verità, con la ragione retta ch' esso mi ha dato, io sono inescusabile di acciecarmi con un dubbio capriccioso, ed il mio dubbio universale è un mostro. Se al contrario la mia ragione è falsa, io non lascio di essere scusabile seguendola; giacchè cosa posso fare di meglio, che servirmi fedelmente di tutto ciò, che è in me per procurare di andar diritto alla verità? Mi è permesso di diffidarmi senza alcun fondamento nè interno, nè esterno di tutto ciò, che mi sembra egualmente in ogni tempo ragione, certezza, evidenza? È meglio adunque seguire questa evidenza, che mi trascina necessariamente, che non può essermi sospetta da alcuna parte, ch' è conforme a tutto ciò, che posso comprendere dell'Essere onnipotente, che può avermi creato, contro la quale finalmente non saprei trovare alcun solido fondamento di dubbio, di quello che abbandonarmi ad un dubbio vago, il quale per sè stesso può essere un errore, ed una esitazione della mia debole mente, che rimane incerta, per non saper abbracciare la verità con una vista ferma, e costante.

XIX. Eccomi dunque finalmente risoluto a credere, che

io penso poichè dubito; e che io sono poichè penso: giacchè il nulla non potrebbe pensare, ed una medesima cosa non può insieme essere e non essere. Queste verità, che comincio a conoscere, e delle quali la scoperta ha costato tanto al mio spirito, sono in ben picciolo numero. Se io mi ci fermo, non conosco in tutta la natura altri che me solo, e questa solitudine mi riempe di orrore. Di più, se io conosco me, non mi conosco per niente. È vero, che io sono qualche cosa, che conosce sè stessa, e la di cui natura è di conoscere; ma io da dove vengo? son io uscito dal nulla; ovvero sono sempre stato? chi mai ha potuto principiare in me il pensiero? ciò, che mi sembra vedere intorno a me, è egli qualche cosa? O verità! voi cominciate a risplendere a' miei occhi. Io veggo spuntare un debole raggio della nascente luce sull' orizzonte in mezzo ad una profonda, ed orribile notte: terminate di squarciare le mie tenebre; sbrogliate a poco a poco il caos in cui sono immerso. Sembrami, che il mio cuore sia retto innanzi a voi; altro non temo, che l' errore; io temo tanto di resistere all' evidenza, e di non credere se non ciò, che merita d'esser creduto, quanto di credere troppo leggiermente ciò, che è incerto. O verità! venite a me, mostratevi tutta pura: fate, che io vi vegga, e sarò sazio nel vedervi.

CAPITOLO II.

Pruove metafisiche dell'esistenza di Dio. Nozioni preliminari.

XX. (1) Tutte le mie attenzioni per dubitare non possono dunque impedire più di credere certamente molte verità. La prima si è, che io penso allorchè dubito. La seconda, che io sono un essere pensante, vale a dire, la di cui natura è di pensare, poichè io non conosco ancora altro di me stesso. La terza, da cui le altre due prime dipendono, si è che una medesima cosa non può insieme esistere e non esistere; poichè se io potessi insieme essere e non essere, potrei egualmente pensare e non

(1) Quattro prime verità certe. — *Tr.*

essere. La quarta, che la mia ragione in altro non consiste che nelle mie idee chiare, e che in tal guisa io posso affermare di una cosa tutto ciò che è chiaramente racchiuso nell'idea di questa cosa; altrimenti non potrei concludere che io sono, poichè penso. Questo ragionamento non ha alcuna forza, se non a motivo che l' esistenza è chiaramente contenuta nell'idea del pensiero. Pensare è un' azione ed una maniera di essere: è dunque evidente, con questo esempio, che si può assicurare di una cosa tutto ciò che è chiaramente contenuto nella sua idea: esitare anche su di ciò, non è più esattezza e forza di spirito per dubitare di ciò che è dubbioso, è al contrario leggerezza ed irresolutezza; è incostanza di uno spirito ondeggiante, che non sa apprendersi a nulla con un fermo giudizio, il quale non abbraccia nè segue nulla, a cui la verità conosciuta sfugge, e che si lasci scuotere contro le sue più perfette convinzioni da ogni sorta di pensieri vaghi.

XXI. Posto questo salido fondamento, io mi rallegro di conoscere qualche verità; questo è il mio vero bene : ma io sono ben miserabile; il mio spirito trovasi ristretto in quattro verità ; io non ardirei passare oltre senza timore di cadere in errore. Ciò che io conosco è quasi niente ; quel che ignoro è infinito : ma potrebbe darsi, che ricavassi insensibilmente dal poco che già conosco qualche nuova cognizione di questo infinito che mi è fin qui incognito.

Io conosco ciò che chiamo *me*, che pensa, ed a cui do il nome di spirito. Fuori di me non conosco ancor niente; non so per anco se siavi altro spirito che il mio, nè se vi siano dei corpi. È vero che io credo di appercipire un corpo, vale a dire una estensione che mi è propria, che muovo a mio piacimento, ed i di cui movimenti mi cagionano o dolore o piacere. È vero altresì che credo di vedere altri corpi presso a poco simili al mio, de' quali gli uni si muovono e gli altri sono immobili attorno a me. Ma io mi tengo fermo alla mia regola inviolabile, qual è di sospendere il mio giudizio sulle cose, che ancor non conosco evidentemente.

Non solo tutti questi corpi, che mi sembra di appercipire, tanto il mio quanto gli altri, ma eziandio tutti gli

spiriti che mi sembrano in società con me, che mi comunicano i loro pensieri, e che sono attaccati ai miei; tutti questi esseri, dico, possono non aver niente di reale, ed essere una pura illusione che segue intieramente dentro di me solo: forse che io solo sono tutta la natura? Non ho l'esperienza che quando dormo, credo di vedere, ascoltare, toccare, odorare, gustare quel che non è e non sarà giammai? Tuttociò che mi percuote durante il mio sogno, io lo porto dentro di me, e fuori di me non v'ha niente di vero. Nè i corpi che m'imagino di vedere, nè gli spiriti che mi rappresento in unione di pensiero con il mio, sono altrimenti nè spiriti nè corpi; essi, per così dire, altro non sono che il mio errore. Chi mi risponderà, anche una volta, chi mi assicurerà che la mia vita intiera non sia un sogno, ed una illusione che nessuna cosa può rompere? Bisogna dunque per necessità sospendere il mio giudizio anche su tutti questi esseri che mi sono sospetti di falsità.

XXII. Essendo così come respinto da tutto ciò che m'imagino di conoscere fuori di me, io rientro al di dentro, e sono ancora sorpreso in questa solitudine nel fondo di me stesso. Io mi cerco, io mi studio: io veggo bene che sono; ma non so nè come sono, nè so come ho cominciato ad essere, nè da dove ho potuto esistere. O prodigio! io non sono sicuro che di me medesimo; e questo me in cui mi racchiudo mi sorprende, mi soprafa, mi sorpassa, mi confonde, e mi sfugge appena pretendo di tenerlo. Mi sono io forse fatto da me stesso? No; poichè per fare bisogna essere; il nulla non fa nulla: dunque per farmi sarebbe stato d'uopo che avessi esistito avanti di essere; io che è una manifesta contraddizione. Sono io stato sempre? sono io per me stesso? Mi pare di non essere stato sempre; non conosco il mio essere se non che per il pensiero, ed io sono un essere che pensa. Se fossi stato sempre, avrei pensato sempre; se avrei sempre pensato non mi ricorderei io de' miei pensieri? Ciò che chiamo memoria, è quel che fa conoscere ciò che altra volta si è pensato. I miei pensieri si ripiegano sopra loro stessi; di modo che pensando io mi accorgo che penso, ed il mio pensiero si conosce da sè stesso: me ne rimane una cognizione anche dopo che è passato, lo che fa che io lo trovi quando mi pia-

cè ; e ciò chiamo memoria. V' è dunque ben dell' apparenza che se avessi sempre pensato, io me ne rammenterei.

Può nondimeno accadere che qualche incognita ed estranea causa , qualche essere potente e superiore al mio, abbia agito sopra il mio per levargli la percezione de' suoi antichi pensieri , ed abbia prodotto in me quel che chiamo oblìo. Io sperimento in fatti che qualcuno de' miei pensieri mi sfugge e in modo che più non li trovo. Ve n' è anche qualcuno che talmente si perde, di maniera che riguardo a ciò io penso di non aver mai pensato.

Ma quale mai sarebbe questo essere estraneo e superiore al mio, che avesse impedito al mio pensiero di così ripiegarsi sopra sè stesso , e di avvedersi della sua esistenza, come se lo facesse naturalmente? In questa incertezza io sospendo il mio giudizio, secondo la mia regola, e mi volgo da un' altra parte per una strada più breve. Sono io da me stesso, o per opera altrui ? Se io sono da me stesso, ne segue, che sono sempre stato : poichè porto, per così dire, dentro di me essenzialmente la causa della mia esistenza : ciò che mi fa esistere in oggi ha dovuto farmi esistere eternamente ed in un modo immutabile. Se al contrario io sono per opera altrui, in un modo variabile ed imprestato , questo altro chiunque egli sia, mi ha fatto passare dal nulla all'essere. Chi dice un passaggio dal nulla all' essere, dice una successione nella quale s' incomincia ad essere , ed ove il nulla precede l'esistenza. Tutto dunque consiste nell' esaminare se io sono da me stesso, o no.

XXIII. Per far questo esame, io non posso mancare (1) attenendomi ad una delle mie principali regole, che è come la chiave universale di ogni verità; qual è di consultare le mie idee, e di non affermare se non ciò che esse racchiudono chiaramente.

Per isciogler ciò , ho bisogno di riunire alcune cose che mi sembrano chiare. L'Essere , la Verità e la Bontà sono la cosa stessa ; eccone la prova. La bontà e la verità non possono convenire al nulla; poichè il nulla non

(1) L' Essere, la verità, e la bontà sono una medesima cosa — *Tr.*

può mai essere nè vero nè buono in verun grado: dunque la verità e la bontà non possono convenire se non che all'essere. Ugualmente l'essere non può convenire se non a ciò ch' è vero; poichè ciò che è intieramente falso, è nulla; e ciò che è falso in parte non esiste altresì, che in parte. Lo stesso è della bontà: quel che non è che poco buono, non ha che un poco di essere; ciò che è migliore, è di vantaggio; ciò che non ha alcuna bontà, non ha alcun essere. Il male non ha niente di reale, altro non è che la lontananza del bene; come una ombra non è che una lontananza della luce.

È vero che vi sono certe cose realissime e positivissime che chiamansi cattive, non a cagione della loro natura reale e vera, che è buona in sè stessa in tutto ciò che contiene, ma per la privazione di certi beni ch' esse dovrebbero avere che punto non hanno. Non potrei dunque ingannarmi credendo che la verità e la bontà altro non sono che l'essere. La bontà e la verità essendo reali, e non essendovi altra realtà che l'essere, ne segue chiaramente che essere vero, essere buono, essere semplicemente, è la cosa medesima: ma siccome io posso concepire che una cosa sia più o meno, posso egualmente concepirla più o meno vera, più o meno buona.

PRIMA PRUOVA

Dedotta dall'imperfezione dell'essere umano.

XXIV. Posti questi principî, io ritorno all'essere quale fosse da per sè stesso, e trovo ch' esso sarebbe nella suprema perfezione (1). Ciò che ha l'essere da per sè, è eterno ed immutabile; poichè porta sempre egualmente nel suo proprio fondo la causa e la necessità della sua esistenza. Non può ricever nulla di fuori: ciò che ricevesse al di fuori non potrebbe mai fare una medesima cosa con lui, nè per conseguenza perfezionarla; mentre ciò che è di natura comunicata e variabile, non può giammai fare un medesimo essere con quello che è per

(1) Prima prova dell'esistenza di Dio.
Essere per sè sovranamente perfetto.

sè stesso ed incapace di cangiamento. La distanza e la sproporzione fra tali parti sarebbe infinita : dunque esse non potrebbero mai comporre fra loro un vero tutto. Non si può dunque aggiunger nulla alla sua verità, alla sua bontà, alla sua perfezione; egli è per sè medesimo tutto-ciò che può essere, e non può giammai esser meno di quello che è. Essere in tal maniera, si è esistere nel supremo grado dell'essere, e per conseguenza nel supremo grado di verità e di perfezione.

Datemi un essere comunicato e dipendente, e concepitelo all'infinito perfetto quanto vi piaccia, esso rimarrà sempre infinitamente al di sotto di quello che è per sè stesso. Qual paragone fra un essere imprestato, mutabile, suscettibile di perdere e di ricevere, che è uscito dal nulla, e che è vicino a ricadervi con un essere necessario, indipendente, immutabile, che nella sua indipendenza non può ricever nulla da altri, che è sempre stato e sempre sarà, e che trova in sè tutto ciò che esso deve essere?

Poichè l'essere il quale è per sè medesimo, sorpassa talmente la perfezione di ogni essere creato che possa concepirsi salendo fino all'infinito, ne segue che un essere il quale è da sè medesimo, è al supremo grado di essere, e conseguentemente all'infinito perfetto nella sua essenza.

XXV. Rimane a sapersi se ciò che io chiamo me, che pensa, ragiona, e si conosce da sè medesimo, sia quell'essere immutabile che sussiste da per sè stesso, o no. Ciò che io chiamo me o mio spirito, è infinitamente lontano dall'infinita perfezione. Io ignoro, io m'inganno; io mi disinganno, per lo meno m'imagino di disingannarmi; io dubito, e spesso il dubbio, qual'è una imperfezione, è il miglior partito per me. Qualche volta amo i miei errori, mi ci ostino, e temo di disingannarmi; cado in mala fede, e dico il contrario di ciò che penso. Ricevo l'istruzione altrui; vengo ripreso, se vi ha ragione di riprendermi; io dunque ricevo la verità da altri. Ma, quel che è ben'anche peggio, io voglio, io non voglio; la mia volontà è variabile, incerta, contraria a sè stessa. Posso io forse credermi sovranamente perfetto fra tanti cangiamenti e difetti, fra tante ignoranze ed errori volontarî ed anche involontarî?

XXVI. Se è manifesto che io non sono infinitamente perfetto, è manifesto altresì che io non sono da me medesimo. Se io non sono per mè stesso, è d'uopo che io sia per mezzo di altri; poichè ho di già riconosciuto chiaramente che io non ho potuto produrmi da me stesso. Se io sono per opera di altri, è d'uopo che questo altri, che mi ha fatto passare dal nulla all'essere,sia per sè medesimo, e per conseguenza infinitamente perfetto. Ciò che fa passare una cosa dal nulla all'essere non solamente deve avere l'essere per sè medesimo, ma eziandio una potenza infinita di comnicarlo; poichè v'è una distanza infinita dal nulla all' esistenza. Se qualche cosa potesse aggiungere all'infinito, bisogna confessare che la fecondità di creare aggiungerebbe infinitamente alla perfezione infinita dell'essere che è per sè medesimo : dunque questo essere che è per sè medesimo, e per mezzo di cui io sono, è infinitamente perfetto; ed è questo ciò che chiamasi Dio.

Tutte queste proposizioni sono chiare, e nulla può arrestarmi nella loro connessione. Poichè di che cosa dubiterò io ? Non è egli vero che ciò che è per sè medesimo, è pienamente e perfettamente ? questo è senza dubbio, se mi è lecito parlare così, il più essere di tutti gli esseri, e per conseguenza infinitamente perfetto. Il mio spirito non è dunque da per sè medesimo ; poichè esso non è in questa infinita perfezione:riconoscendolo,io non devo temere d'ingannarmi;ed io m'ingannerei molto grossolanamente, per poco che ne dubitassi. È dunque indubitabile che io non sono per me medesimo , e che sono per opera altrui.

Ripeto anche una volta, questo altrui , se è egli stesso uscito dal nulla, non ha potuto trarne me. Ciò che ha l'essere da altri, non può conservarlo per sè stesso, ben lungi dal poterlo dare a chi non lo ha. Il fare ciò che non avea incominciato ad essere, è un disporre dell'essere in proprietà , ed avere la potenza infinita ; poichè non si può concepire veruna potenza finita in alcun grado , che non sia al di sotto di quella. Dunque l'essere per cui io sono , è al supremo grado di essere e di potenza ; egli è infinitamente perfetto, e niente più veggo che mi dia il menomo pretesto di dubitare.

XXVII. Ecco finalmente dunque il primo raggio della verità che risplende a miei occhi. Ma qual verità, quella del primo essere! O verità più preziosa essa sola che tutte le altre insieme che io possa discuoprire! verità che mi tien luogo di tutte le altre! No, io non ignoro più niente, poichè conosco ciò che è tutto; e che tuttociò che non è lui, non è niente. Oh verità universale, infinita, immutabile, dunque io conosco voi stessa: voi mi avete fatto, che mi avete fatto da voi stessa! Io sarei come se non fossi, se punto non vi conoscessi. Perchè vi ho sì a lungo ignorato? Tuttociò che ho creduto vedere senza voi non era vero; giacchè nessuna cosa può avere alcun grado di verità se non da voi sola, o verità prima! Io fin qui non ho veduto che ombre; la mia vita intiera non è stata che un sogno. Confesso che fino ad ora conosco poche verità; ma io non cerco la moltitudine.

O verità preziosa! o verità feconda! o verità unica! in voi sola io trovo tutto, e la mia curiosità resta esaurita. Da voi escono tutti gli esseri come dalla loro sorgente; in voi trovo la causa immediata di tutto: la vostra potenza è senza limiti, mi assorbisce intieramente nella sua contemplazione. Io tengo la chiave di tutti i misteri della natura, appena scuopro il suo autore. Oh maraviglia che mi spiega tutte le altre! voi siete incomprensibile; ma mi fate tutto comprendere: voi siete incomprensibile, ed io me ne rallegro. Il vostro infinito mi sorprende e mi opprime; ciò è la mia consolazione: io son rapito che voi siete sì grande, che non possa vedorvi intieramente; appunto da questo infinito io vi riconosco per l'essere che mi ha tratto dal nulla. La mia mente soccombe sotto tanta maestà; fortunato di abbassar gli occhi non potendo co'miei sguardi sostenere lo splendore della vostra gloria.

SECONDA PRUOVA

Dedotta dall' idea che abbiamo dell' infinito.

(1) Tutte le cose che già ho notate mi fanno vedere che ho in me l'idea dell'infinito, e di una infinita perfezione. È vero che io non saprei esaurire l'infinito, nè comprenderlo, vale a dire, conoscerlo per quanto è intelligibile. Io non debbo rimanerne sorpreso; mentre ho già riconosciuto che la mia intelligenza è finita: per conseguenza essa non potrebbe eguagliare ciò che è infinitamente intelligibile. Nondimeno è certo che io ho una idea precisa dell'infinito; io discerno nettissimamente ciò che gli conviene e ciò che non gli conviene; io non esito giammai in escluderne tutte le proprietà dei numeri e delle quantità infinite. L' idea eziandio che ho dell' infinito non è nè confusa nè negativa; poichè io non mi rappresento già l'infinito escludendone infinitamente tutti i limiti. Chi dice limite, dice una negativa affatto semplice; al contrario, chi nega questa negativa afferma qualche cosa di pusitivissimo (2). Dunque il termine d'infinito, quantunque sembri nella mia lingua un termine negativo, e che voglia dire *non finito*, è ciò non ostante positivissimo. La parola *finito* ha il vero senso negativissimo. Nessuna cosa è tanto negativa quanto un limite; mentre chi dice limite, dice negativa di ogni ulteriore estensione. Bisogna dunque che io mi assuefaccia a riguardar sempre il termine di *finito* come negativo: per conseguenza quello d'infinito è positivissimo. La negativa raddoppiata vale quanto un affermativa; d'onde ne segue che la negativa assoluta di ogni negativa ha l' espressione la più positiva che possa concepirsi, e la suprema affermativa: dunque il termine d'infinito è infinitamente affermativo per il suo significato, quantunque sembri negativo in gramatica. Negando tutti i limiti, ciò che io concepisco è così preciso e positivo che è impos-

(1) Idea dell' Infinito positivissima. — *Tr.*

(2) Seconda prova dell'Esistenza di Dio noi abbiamo l' Idea dell'infinito, e solo un Essere infinito può darcela. — *Tr.*

sibile di farmi mai prendere verun' altra cosa in luogo di quella.

Datemi una cosa finita tanto prodigiosa quanto vi piaccia; fate in maniera che a forza di sorpassare ogni misura sensibile, essa divenga come infinita alla mia imaginazione: essa rimane sempre finita alla mia mente; io ne concepisco il termine anche allorquando non posso imaginarlo. Non posso notare ov' è; giammai so con chiarezza qual' è; e lungi dal confondersi essa con l' infinito, io concepisco con evidenza ch' essa è ancora infinitamente distante dall'idea che ho dell'infinito vero.

Che se mi si parla d'infinito, come di un mezzo fra ciò che è infinito e ciò che è limitato, io risponderò che questo indefinito non può significare nulla, a meno che non significhi qualche cosa di veramente finito, e i di cui confini sfuggano all'imaginazione, senza sfuggire allo spirito. Ma finalmente tutto ciò che non è precisamente l'infinito, di qualunque enorme grandezza sia, è infinitamente lontano dal rassomigliargli.

Non solo ho io l'idea dell'infinito, ma eziandio quella di una perfezione infinita. Perfetto e buono, è una cosa medesima. La bontà e l' essere sono anche essi la cosa stessa. Essere infinitamente buono e perfetto è un essere infinitamente. È certo che io conosco un essere infinito ed infinitamente perfetto. Io distinguo nettamente da lui ogni essere di una perfezione limitata, e non mi lascerò più abbagliare da una perfezione indefinita che ha un corpo indefinito. Egli è dunque vero, e non m' inganno nel dirlo, che io porto sempre dentro di me, sebbene io sia finito, una idea che mi rappresenta una cosa infinita.

XXVIII. Ove l'ho io presa questa idea, che è tanto al di sopra di me, che mi sorpassa infinitamente, che mi sorprende, che mi fa sparire a miei propri occhi, che mi rende presente l'infinito? d'onde viene? da dove io l' ho presa? Forse nel nulla? Niente di ciò che è finito può darmela; poichè il finito non rappresenta punto l'infinito, dunque esso è infinitamente dissimile. Se nessun finito, per quanto grande sia, può darmi l' idea del vero infinito, come potrà darmela il nulla? Per altra parte è manifesto che io non ho potuto darmela da me medesimo;

poichè io sono finito come tutte le altre cose delle quali posso aver qualche idea. Ben lungi dal poter io comprendere dall'inventar l'infinito, se non ve n' è alcun vero; io non posso neppur comprendere che un reale infinito fuori di me abbia potuto imprimere in me, che sono limitato, una imagine rassomigliante alla natura infinita. Bisogna dunque che l'idea dell' infinito mi sia venuta al di fuori, e sono anche ben sorpreso ch' essa abbia potuto entrarvi.

Anche un'altra volta, d'onde mi viene questa maravigliosa rappresentazione dell'infinito, che ha dello stesso infinito, e che in nulla rassomiglia al finito? Essa è in me; essa è più che me; essa mi pare tutto, ed io niente. Io non posso cancellarla, nè oscurarla, nè diminuirla, nè contraddirla. Essa è in me; io non ve l'ho posta; ve l'ho trovata, e ve l' ho trovata a cagione che già v' era prima che io la cercassi. Essa vi dimora invariabile, eziandio allorchè non vi penso, e penso ad altra cosa. La ritrovo tutte le volte che la cerco, ed essa si presenta spesso, sebbene punto io non la cerchi. Essa non dipenda da me; io bensì dipendo da lei. Se io esco fuori di strada, essa mi richiama; mi corregge; raddrizza i miei giudizî; e quantunque io l'esamini, non posso nè correggerla, nè dubitarne, nè giudicar di lei; essa è quella che mi giudica e che mi corregge.

Se ciò che io scuopro è l'infinito stesso presente al mio spirito, dunque questo essere è infinitamente perfetto: se al contrario ciò altro non è che una rappresentazione dell' infinito che s' imprime in me, questa rassomiglianza dell'infinito dev' essere infinita, giacchè il finito in nulla rassomiglia all'infinito, e non può esserne la rappresentazione. È d'uopo dunque che ciò che rappresenta veramente l'infinito abbia qualche cosa d' infinito per rassomigliargli e per rappresentarlo.

Questa imagine della Divinità stessa sarà dunque un secondo Dio simile al primo in perfezione infinita: in qual modo sarà esso ricevuto e contenuto dal mio spirito limitato? D'altronde chi avrà fatta questa rappresentazione infinita dell'infinito per darla a me? Si sarà forse fatta da sè medesima? l'imagine infinita dell' infinito? non avrebbe essa nè originale sopra cui fosse fatta, nè

causa reale che l'avesse prodotta? Ove siam noi? e quale ammasso di stravaganze! Bisogna dunque concludere invincibilmente che l' Essere infinitamente perfetto è quello che si trova presente al mio spirito, quando io lo concepisco, e ch'è egli stesso l'idea che ho di lui.

XXX. Io l' averò già trovato allorchè ho riconosciuto che v' è necessariamente nella natura un Essere il quale è per sè medesimo, ed in conseguenza infinitamente perfetto. Ho riconosciuto che non sono io questo essere, perchè sono infinitamente al di sotto dell'infinita perfezione. Ho riconosciuto che esso è fuori di me, e che io sono per di lui opera. Ora io discuopro ch' esso m' ha data l' idea di lui, facendomi comprendere una perfezione infinita sulla quale non posso ingannarmi; poichè, per qualunque perfezione limitata che mi si presenti, io punto non esito; il suo limite subitamente fa che io la rigetti, e dico nel mio cuore: Voi non siete il mio Dio; voi non siete infinitamente perfetta; voi non siete da voi medesima: qualunque perfezione voi abbiate, vi è un punto ed una misura al di là della quale voi non avete più nulla e non siete più nulla.

Non è così del mio Dio, che è tutto; esso è, e punto non lascia di essere; esso è, e non v' ha per lui nè grado nè misura; esso è, e tutte le cose sono per lui. Tal'è ciò che concepisco; e poichè io lo concepisco, esso è; giacchè non è da sorprendere ch' esso sia, poichè nessuna cosa, come ho già veduto, può essere se non per lui. Ma quel che è sorprendente ed incomprensibile, si è che io debole, limitato, difettoso, possa concepirlo. È d' uopo ch' egli sia non solamente l' oggetto immediato del mio pensiero, ma eziandio la causa che mi fa pensare, com' è la causa che mi fa essere, e solleva ciò che è finito a pensare l' infinito.

XXXI. Ecco il prodigio che io continuamente porto dentro di me. Io sono un prodigio per me medesimo. Non essendo niente, almeno non essendo altro che un essere imprestato, limitato, passaggero, io ho dell' infinito e dell' immutabile che concepisco: con ciò io non posso comprender me stesso. Abbraccio tutto, e non sono niente; sono un niente che conosce l' infinito: le parole mi mancano per ammirarmi e disprezzarmi insieme. Oh Dio!

oh Essere il più di tutti gli Esseri! oh Essere innanzi a cui io sono come se affatto non fossi! voi vi mostrate a me, e niente di tutto ciò che non è voi può rassomigliarvi. Io vi veggo, siete voi stesso; e quel raggio che esce dalla vostra faccia sazia il mio cuore, aspettando il pieno giorno della verità.

TERZA PRUOVA

Dedotta dall' idea dell'essere necessario.

XXXII. Ma la regola fondamentale di ogni certezza, che ho posta da principio, mi discuopre evidentemente la verità del primo essere. Ho detto che, se la ragione è ragione, essa in altro non consiste che nella semplice e fedele consultazione delle mie idee. Io non saprei giudicar di essa, e con essa giudico di tutto. Se qualche cosa mi pare certa ed evidente, ciò accade perchè le mie idee me la rappresentano come tale, ed io non sono più libero di dubitarne. Se per lo contrario qualche cosa mi sembra falsa ed assurda, si è perchè le mie idee vi ripugnano. In una parola, in tutti i miei giudizi, sia che io affermi sia che neghi, sono sempre le mie idee immutabili quelle che decidono di ciò che penso. Bisogna dunque o rinunziare per sempre ad ogni ragione, lo che non ho libertà di fare, ovvero seguire le mie idee chiare senza tema d'ingannarmi.

(1) Quando esamino se il nulla può pensare, in vece di esaminarlo sul serio, mi vien voglia di ridere. Da che viene ciò? Perchè l' idea del pensiero racchiude chiaramente qualche cosa di positivo e di reale che ad altro non conviene se non all'essere. La sola attenzione a questa idea porta un manifesto ridicolo nella mia questione. Lo stesso è di certe altre questioni.

Dimandate ad un fanciullo di quattr' anni se la tavola della camera, ove dimora, si muove da sè stessa, e se giuoca come lui; invece di rispondere, esso riderà. Domandate ad un contadino ben grossolano, se gli alberi del suo campo hanno per lui dell' amicizia, se le

(1) Che cosa è il senso comune.— *Tr.*

sue vacche gli hanno dato consiglio ne'suoi affari domestici, se il suo aratro è spiritoso; vi risponderà che si prende giuoco di lui. Difatti, tutte queste questioni hanno un ridicolo che offende anche il più ignorante contadino ed il più semplice fanciullo.

XXXIII. In che consiste, a che precisamente si riduce questo ridicolo? Ad offendere il senso comune, dirà qualcuno. Ma che cosa è il senso comune? non sono le prime nozioni che tutti gli uomini hanno egualmente delle medesime cose? Questo senso comune, che è sempre e per tutto lo stesso, che previene ogni esame, che produce l'esame eziandio di certe questioni ridicole, che fa sì che contro voglia si rida invece di esaminare, che riduce l'uomo a non poter dubitare, per qualunque sforzo ch' egli faccia per porsi in un vero dubbio; questo senso comune che è quello di ogni uomo; questo senso che altro non aspetta se non di esser consultato, che si mostra al primo colpo d'occhio, e che subito discuopre l' evidenza o l'assurdità della questione; non è forse ciò che chiamo le mie idee? Ecco dunque queste idee, o nozioni generali che io non posso nè contraddire nè esaminare, secondo le quali al contrario io esamino e decido tutto, di maniera che io rido, in luogo di rispondere, ogni qualvolta mi si propone ciò che chiaramente è opposto a quel tanto che queste idee immutabili mi presentano.

Questo principio è certo, ed altro che la sua applicazione potrebb'essere fallace: vale a dire, che bisogna senza esitazione seguire tutte le mie idee chiare; ma che è d'uopo guardarsi bene di non prender giammai per idea chiara quella che racchiude qualche cosa di oscuro. Voglio così seguire esattamente questa regola nelle cose che vado a meditare.

XXXIV. Ho di già riconosciuto che io ho l' idea di un essere infinitamente perfetto: ho veduto che quell' essere è per sè medesimo, supposto ch' esso sia; ch' esso è necessariamente; che non saprebbesi in altra guisa concepire, se non che come esistente, perchè si concepisce che la di lui essenza è di esistere sempre per sè medesimo. Non si può concepire che come esistente, perchè l'esistenza è racchiusa nella sua essenza, e mai si potrebbe

concepire come non esistente attualmente, e non essendo che semplicemente possibile. Il metterlo fuori dell' esistenza attuale nel rango delle cose puramente possibili, è un annientare la sua idea, è un mutare la sua essenza : in conseguenza non è più lui, si è prendere un altro essere in cambio di lui, affine di potersene imaginare ciò che giammai può convenirgli ; è un distruggere la supposizione, e un contraddire a sè stesso.

È d'uopo dunque o negare assolutamente che noi abbiamo alcuna idea di un essere necessario ed infinitamente perfetto, ovvero riconoscere che non sapremmo giammai concepirlo se non che nell' esistenza attuale che forma la sua essenza. Se dunque è vero che noi lo concepiamo e se non possiamo concepirlo che in questo modo, debbo concludere secondo la mia regola, senza tema d' ingannarmi, ch' esso esiste sempre attualmente.

XXXV.—1° È certo che io ho una idea di questo essere, poichè è d'uopo necessariamente che ve ne sia uno. Se non sono io stesso questo essere, è d'uopo che io abbia ricevuto da lui l'esistenza. Non solamente lo concepisco, ma veggo ancora evidentemente ch' è d' uopo ch' esso sia nella natura. Bisogna, o che tutto sia necessario, o che un solo essere necessario abbia fatto tutti gli altri: ma, nell' una e nell'altra di queste due supposizioni, resterà sempre egualmente vero che non può farsi a meno di un qualche essere necessario. Io concepisco questo essere e la sua necessità.

XXXVI. = 2° L'idea, che ne ho racchiude chiaramente l' esistenza attuale. Io soltanto da ciò lo distinguo da ogni altro essere. Per questa esistenza attuale unicamente lo concepisco: toglietegliela, esso non è più nulla; lasciategliela, resta tutto. Questa dunque è chiaramente racchiusa nella sua essenza, come l'esistenza è racchiusa nel suo pensiero. Non è più vero il dire che chi dice pensare dice essere, che chi dice essere per sè medesimo dice essenzialmente una esistenza attuale e necessaria. Dunque bisogna affermare dalla semplice idea dell' essere infinitamente perfetto la sua esistenza attuale ; nella guisa stessa che dal mio pensiero attuale io affermo la mia attuale esistenza.

Mi si dirà forse che questo è un sofismo. Egli è vero, dirà qualcuno, che questo Essere esiste necessariamente, supposto che esista: ma come sapremo noi s' egli esiste effettivamente ? Chiunque mi farà questa obiezione non intende nè lo stato della questione, nè il valore dei termini. Trattasi qui di giudicare dell'esistenza di Dio, nel modo che siamo obbligati di giudicare, in quanto a tutti gli altri esseri, delle qualità che convengono o non convengono punto alla loro essenza. Se l' esistenza attuale è tanto inseparabile dall'essenza di Dio, quanto la ragione, per esempio, è inseparabile dall'uomo, è d'uopo concludere che Dio esista essenzialmente, colla medesima certezza colla quale si conclude che l' uomo è essenzialmente ragionevole. Quando si è veduto chiaramente che la ragione è essenziale all' uomo, niuno si prende spasso a concludere puerilmente che l' uomo è ragionevole, supposto ch' esso lo sia ; ma si conclude assolutamente e seriamente ch' esso è sempre ragionevole. Egualmente, quando una volta si è riconosciuto che l' esistenza attuale è essenziale all' essere necessario ed infinitamente perfetto che noi concepiamo, non è più tempo di arrestarsi; bisogna necessariamente finir di andare sino al termine: in una parola, bisogna concludere, che questo essere esiste attualmente ed essenzialmente, in modo che non potrebbe mai non esistere.

XXXVII. Che se questo ragionamento astratto da tutte le cose sensibili sfugge a qualche spirito per l' estrema sua semplicità ed astrazione ; lungi dal diminuirne ciò la sua forza, anzi l'accresce; poichè non è fondato su di alcuna cosa che può sedurre i sensi o l' imaginazione ; tutto ivi riducesi a due regole : l' una di pura metafisica già da noi ammessa qual' è di consultare le nostre idee chiare ed immutabili ; l'altra di pura dialettica, qual' è di trarre la conseguenza immediata, e di affermare precisamente di una cosa ciò che racchiude la sua idea chiara.

In tal guisa ciò che arresta alcuni spiriti per una conclusione cotanto evidente in sè stessa, si è ch'eglino non sono assuefatti a ragionar con certezza su ciò che è astratto ed insensibile; si è ch' essi cadono in un pregiudizio di abitudine, qual' è quello di ragionare sull' esi-

stenza di Dio nella guisa stessa che ragionano sulle qualità delle creature, punto non vedendo quanto sia assurdo il loro sofisma. Bisogna ragionar qui dell' esistenza che è essenziale, come si ragiona sull' intelligenza che è essenziale all'uomo. L' esistenza dell' uomo non è necessaria; ma, supposto che lo sia, gli è essenziale di essere intelligente; dunque si può, in ogni tempo, affermare dell'uomo, che è un essere intelligente ogni qualvolta esiste. Rispetto a Dio, l'esistenza attuale gli è essenziale: dunque bisogna sempre affermare di lui, non già che esiste attualmente, supposto che esista[1], ciò che sarebbe ridicolo ed identico, per parlare come la scuola: ma che esiste attualmente, poichè l' essenze non possono mutare, e che la sua importa l'esistenza attuale. Se si stasse fermi nel contemplare le cose astratte che sono evidenti per sè medesime, si riderebbe tanto dico di coloro che dubitano su di ciò, quanto un fanciullo ride quando gli si dimanda se il tavolino giuoca con lui, se una pietra gli parla, se il suo fantoccio ha dello spirito.

XXXVIII. È dunque vero, o mio Dio, che vi ritrovo in ogni luogo. Io avevo già veduto ch'era necessario nella natura un Essere necessario e per sè medesimo; che questo Essere era necessariamente perfetto ed infinito; che non ero io quell'essere, e che ero stato fatto da lui: questo era un già conoscervi ed avervi trovato. Ma io vi ritrovo anche da un'altra parte: voi uscite, per così dire, dal fondo di me stesso per tutte le parti. Questa idea che porto dentro di me di un essere necessario ed infinitamente perfetto, che dice essa, se l' ascolto nel fondo del mio cuore? Chi ve l' ha posta, se non voi? piuttosto questa idea non è voi stesso? La menzogna è il nulla potrebbe forse esso rappresentarmi una suprema ed universale verità? Questa idea infinita dell' infinito in uno spirito limitato, non è forse il sigillo dell'onnipotente Artefice, che ha impresso nella sua opera?

Di più, questa idea non mi rappresenta forse che voi siete sempre attualmente e necessariamente; come le altre mie idee mi insegnano che altre cose possono essere per voi, non essere, secondo che vi piace? Veggo egualmente ad evidenza la vostra esistenza necessaria ed immutabile, quanto veggo la mia imprestata e soggetta al

cangiamento. Per dubitarne, bisognarebbe dubitare della stessa ragione, quale in altro non consiste che nelle idee: bisognarebbe smentire l'essenza delle cose, e contraddire a sè stesso. Tutte queste differenti maniere di andare a voi, o piuttosto di trovarvi in me, sono collegate e si sostengono fra loro. Così, o mio Dio, quando non si teme di vedervi, e non si hanno gli occhi infermi che fuggono la luce, tutto serve a discuoprirvi, e l'intiera natura non parla che di voi: non può nettampoco concepirsi senza concepir voi. Nella vostra pura ed universale luce si vede la luce inferiore per mezzo di cui tutti gli oggetti particolari sono rischiarati.

CAPITOLO III.

Confutazione dello Spinozismo.

XXXIX. Restami ancora a rischiarare una difficoltà (1): Essa mi si presenta improvvisamente, e mi getta nell' incertezza. Eccola qui in tutta la sua estensione. Io ho l'idea di qualche cosa che è infinitamente perfetta, egli è vero, e ben veggo che questa idea deve avere un fondamento reale; bisogna ch'essa abbia il suo oggetto vero; bisogna che qualche cosa abbia posta in me una sì alta idea: tutto ciò che è inferiore all' infinito ne è infinitamente dissimile, e per conseguenza non ne può dare l'idea. È d'uopo dunque che l'idea dell' infinita perfezione mi venga da un essere reale ed esistente con una perfezione infinita: tutto ciò è certo. Io ho creduto trovare un primo essere col mezzo di questa prova: ma non potrei io ingannarmi? Questo ragionamento prova bene che v' è realmente nella natura qualche cosa che è infinitamente perfetta; ma non prova altrimenti che questa perfezione infinita sia distinta da tutti gli esseri che sembrano circondarmi. Forse che questa moltitudine di esseri, l'unione de'quali porta il nome di universo, è una massa infinita che nel suo tutto racchiude perfezio-

(1) Se l'essere infinito possa essere la collezione di tutti gli esseri. — *Tr.*

ni infinite per la sua varietà. Può darsi ancora che tutte queste parti che sembrano dividersi le une dalle altre, siano indivisibili dal tutto; e che questo tutto infinito ed indivisibile in sè stesso contenga quell' infinita perfezione di cui ho già l'idea e di cui cerco la realtà.

Per meglio sviluppare questa indivisibilità del tutto, io mi rappresento che la separazione delle parti fra loro non deve farmi concludere che veruna di queste parti possa giammai esser separata dal tutto. La separazione delle parti fra loro non è altro che un cangiamento di situazione, e non già una divisione reale. Affinchè le parti fossero realmente divise, bisognarebbe ch' esse non formassero giammai uno stesso tutto insieme. Mentre una parte che è in una estrema distanza da un' altra è ad essa unita mediante quelle che occupano il mezzo, non si può dire che siavi una divisione reale. Per separare realmente una parte da tutte le altre, bisognarebbe porre qualche spazio reale fra tutte le altre ed essa: ora ciò è impossibile, supposto che il tutto sia infinito; poichè ove troverassi mai al di là dell'infinito, che non ha limiti, uno spazio vuoto che possa mettersi fra una parte di questo infinito e tutto il resto di cui è composto? è dunque vero che questo infinito sarà indivisibile nel suo tutto, sebbene sia divisibile per la relazione che ha ciascuna delle sue parti colle altre parti vicine.

Un corpo tondo che si muove sul proprio suo centro, sta immobile nel suo tutto, quantunque ciascuna delle sue parti sia in movimento. Questo esempio fa capire qualche cosa di ciò che voglio dire; ma esso è imperfettissimo: mentre questo corpo tondo ha una superficie che corrisponde ad altri corpi vicini; e come tutta questa superficie cangia situazione e corrispondenza con i corpi vicini, si può concludere da ciò che tutto il corpo di figura tondo si muove e cambia luogo. Ma non è lo stesso per una massa infinita, essa non ha verun limite nè superficie; essa non corrisponde a verun corpo estráneo: dunque è certo ch'essa nel suo tutto è perfettamente immobile, sebbene le sue parti limitate, se si considerino le une in quanto alle altre, si muovano perpetuamente. In una parala, il tutto infinito non può muoversi, quantunque le sue parti essendo finite si muovano continua-

mente. Con ciò riunisco in questo tutto infinito tutte le perfezioni di una natura semplice e indivisibile, e tutte le maraviglie di una natura divisibile e variabile. Il tutto è uno ed immutabile per il suo infinito: le parti si moltiplicano all' infinito e formano per combinazioni infinite una varietà che non può esaurirsi. Una medesima cosa prende successivamente tutte le forme le più contrarie: questa è una fecondità di nature diverse, ove tutto è nuovo, tutto è eterno, tutto è variabile, tutto è immutabile. Non è forse quella unione, quel tutto infinito, e per conseguenza indivisibile ed immutabile, che mi ha data l'idea di una infinita perfezione? Per qual motivo l'andrò io cercando altrove, poichè posso tanto facilmente trovarla là? Perchè aggiungere all' universo che sembra circondarmi, un'altra natura incomprensibile che chiamo Dio?

XL. Ecco, a parer mio, la difficoltà tanto grande quanto può mai essere; e di buona fede io non tralascio nulla di tutto ciò; che può avvalorarla: ma trovo senza prevenzione, ch'essa svanisce appena voglio esaminarla d' appresso. Ecco come.

XLI. (1) 1° Quando suppongo l'universo infinito, non posso evitar di credere che il tutto è mutabile, se tutte le parti prese separatamente sono mutabili. È vero che in questo universo infinito non vi sarà una superficie o circonferenza, che giri come la circonferenza d' un corpo circolare il di cui centro è immobile: ma come tutte le parti di questo tutto infinito saranno in movimento e mutabili, ne seguirà necessariamente che il tutto sarà in pari guisa in moto ed in cangiamento perpetuo: poichè il tutto non è un fantasma nè una idea astratta; altro non è precisamente che l'unione delle parti: se dunque tutte le parti si muovono, il tutto, che altro non è, se non che tutte le parti prese insieme, si muove egualmente.

Per verità, debbo, ad effetto di togliere ogni equivoco, distinguere accuratamente due sorta di moto: l' uno interno, per così dire; l'altro esterno. Per esempio, si fa ro-

(1) Assurdità di questa supposizione.
1.° Essa suppone l infinita perfezione mutabile, e variabile. — *Tr.*

tolare una boccia in un luogo unito, e si fa bollire avanti al fuoco un vaso pieno di acqua, e ben chiuso ; la boccia si muove con quel moto che chiamo esterno , vale a dire che essa esce tutta intiera da uno spazio per andare in un altro. Ecco ciò che non potrebbe fare l'universo quale si suppone infinito ; lo confesso. Ma il vaso ripieno d'acqua bollente, e che è ben chiuso, ha un' altra sorta di moto che chiamo interno ; vale a dire che quell'acqua si muove, e rapidissimamente, senza uscire dallo spazio che la racchiude : essa è sempre nel medesimo luogo, e non cessa di muoversi senza interruzione. È vero il dire che tutta quest' acqua bolle, che è agitata, che cangia relazioni, e che in una parola niente è più mutabile al di dentro, quantunque al di fuori sembri immobile. Sarebbe precisamente lo stesso di quell' universo che si supporrebbe infinito; esso non potrebbe cangiar luogo tutto intiero;ma tutti i differenti movimenti del di dentro che formano tutte le relazioni, che fanno le generazioni e le corruzioni nelle sostanze, sarebbero perpetue ed infinite La massa intiera si muoverebbe incessantemente in tutte le sue parti. Or , egli è evidente che un tutto il quale cangia perpetuamente non saprebbe riempire l'idea che ho dell'infinita perfezione;poichè un essere semplice, immutabile, il quale non ha veruna modificazione , perchè non ha nè parti nè limiti ; il quale non ha in sè nè cambiamento nè ombra di cambiamento , ed il quale racchiude tutte le perfezioni di tutte le modificazioni le più variate nella sua perfetta ed immutabile semplicità , è più perfetto , che questa unione infinita ed eterna degli esseri mutabili , limitati ed incapaci di alcuna consistenza. Dunque è manifesto che bisogna rinunziare all'idea di un essere infinitamente perfetto , ovvero che bisogna cercarlo in una natura semplice ed indivisibile , lungi da quel Caos che non sussisterebbe se non in un perpetuo cangiamento.

XLII.(1) 2° Bisogna riconoscere di buona fede che una unione di parti realmente distinte le une dalle altre non può essere questa unità suprema ed infinita della quale

(1) Ciò, che è composto,non può essere l' infinito assoluto. — *Tr.*

io ho l'idea. Se questo tutto fosse realmente uno e semplice, si direbbe con verità che ciascuna parte sarebbe il tutto: se ciascuna parte fosse realmente il tutto, bisognarebbe che essa fosse come lui realmente infinita, indivisibile, immobile, immutabile, incapace di alcun limite nè modificazione. Tutto al contrario, ciascuna parte è difettosa, limitata, mutabile, soggetta a non so quante modificazioni successive.

Bisognarebbe ammettere eziandio un altro assurdo e contraddizione manifesta: ciò si è che essendovi una identità reale tra tutte le parti che formassero un tutto realmente uno ed indivisibile, ne seguirebbe che le parti non sarebbero più parti, e che l'una sarebbe realmente l' altra: d' onde bisognarebbe concludere che l' aria fosse l'acqua; che il cielo fosse la terra; che l' emisfero ove è notte fosse quello ove lucesse il giorno; che il ghiaccio fosse caldo, ed il fuoco freddo; che una pietra fosse legno, che il vetro fosse marmo; che un corpo rotondo fosse insieme rotondo, quadrato, triangolare, di tutte le figure e dimensioni convenevoli all'infinito; che i miei errori fossero quelli del mio vicino; che io credessi insieme ciò che crede egli, e dubitassi delle cose medesime che crede esso; e delle quali io dubito: egli sarebbe vizioso per i miei vizi; io sarei virtuoso per le sue virtù; ed io sarei tutto insieme vizioso, virtuoso, savio, ed insensato, ignorante e dotto. In una parola, tutti i corpi e tutti i pensieri dell' universo non formando tutti insieme che un solo essere semplice, realmente uno ed indivisibile, bisognarebbe imbrogliare tutte le idee, confondere tutte le nature e proprietà, rinunziare a tutte le distinzioni, attribuire al pensiero tutte le qualità sensibili dei corpi, ed ai corpi tutti i pensieri degli esseri pensanti: bisognarebbe attribuire a ciascun corpo tutte le modificazioni di tutti i corpi e di tutti gli spiriti: bisognarebbe concludere che ciascuna parte è il tutto, e che ciascuna parte è egualmente ciascuna delle altre parti: lo che sarebbe un mostro di cui la ragione ha vergogna ed orrore. In tal guisa nulla v' è così insensato quanto questa visione.

Se v'ha identità reale fra le parti ed il tutto, bisogna dire o che il tutto è ciascuna parte, o che ciascuna par-

te è il tutto: se il tutto è ciascuna parte, esso ha tutte le modificazioni mutabili e tutti i difetti che sono nelle parti: dunque questo tutto non è l'essere infinitamente perfetto, e contiene in sè infinite contraddizioni per l'opposizione di tutte le modificazioni o qualità di parti. Se al contrario ciascuna parte è il tutto, ciascuna parte è dunque infinita, immutabile, incapace di limiti e di modificazioni: dunque essa non è più parte, nè nulla del tutto come apparisce.

XLIII. (1) 3° Subito che voi non ammettete questa identità reale e reciproca di tutti gli esseri dell'universo, voi non potete più farne qualche cosa di una unità reale, nè per conseguenza farne qualche cosa di perfetto nè d'infinito. Ciascuno di questi esseri ha una esistenza indipendente dagli altri. Ciascun atomo esistendo per sè medesimo, bisognarebbe che fosse esso solo preso separatamente infinitamente perfetto; poichè, secondo la regola che abbiamo posta, non si può essere ad un più alto grado di essere, se non che di essere per sè. È manifesto che un solo atomo non è infinitamente perfetto, poichè tutto il rimanente della materia dell' universo aggiunge tanto alla sua estensione e alla sua perfezione: dunque ciascun atomo preso separatamente non può esistere da sè medesimo. Se esso non esiste punto da sè medesimo, non può esistere se non per altrui; e questo altrui, che bisogna necessariamente trovare, è la prima causa che io cerco.

Io noto di passaggio, che è d'uopo concludere da tutto ciò, che ogni composto deve necessariamente avere dei limiti. Un essere qual' è perfettamente uno e semplice può essere infinito, perchè l'unità non lo limita punto; ed al contrario più esso è uno, più è perfetto: di modo che, se esso non è supremamente uno, è supremamente e infinitamente perfetto. Ma per tutto ciò che è composto, avendo delle parti limitate l' una delle quali non è realmente l'altra, e l'una delle quali ha la sua esistenza indipendente dall' altra, io posso rettamente concepire la non esistenza di una delle sue parti, poichè essa non è essenzialmente esistente da sè medesima; io posso, dico,

(1) Tutto il composto non può esistere da per sè stesso.—*Tr.*

concepirla senza alterare nè diminuire l' esistenza di tutte le altre. Ciò non ostante è manifesto che non concependo più questa parte come esistente ed unita alle altre, io diminuisco il tutto. Un tutto diminuito non è infinito : ciò che è meno è limitato ; poichè ciò che è al di sotto dell' infinito non è punto infinito. Se questo tutto è diminuito , esso è limitato, siccome esso è diminuito soltanto dalla separazione di una sola unità , ne segue chiaramente ch'esso non era altrimenti infinito prima anche che quell' unità ne fosse stata distaccata ; poichè voi non potete mai fare l'infinito di un composto finito, aggiungendogli una sola unità finita.

La mia conclusione è che ogni composto non può mai essere infinito. Tutto ciò che ha parti reali che sono limitate e misurabili , non può comporre se non che qualche cosa di finito : ogni numero collettivo o successivo non può mai essere infinito. Chi dice numero, dice ammasso di unità realmente distinte , e reciprocamente indipendenti le une dalle altre per esistere e non esistere. Chi dice ammasso di unità reciprocamente indipendenti, dice un tutto che si può diminuire,e che per conseguenza non è infinito. È certo che il medesimo numero era più grande,prima del distaccamento di una unità, di quello che è dopo distaccata. Dopo il distaccamento di questa unità limitata, il tutto non è infinito : dunque non lo era altrimenti prima di questa separazione.

XLIV. L'unico mezzo di eludere questo ragionamento si è di dire che sonovi nell'infinito infinità d'infiniti: ma questo è un giro capzioso: non bisogna imaginarsi che possano esservi degl'infiniti assoluti più grandi gli uni degli altri. Se si stasse ben attenti alla vera idea dell' infinito, si concepirebbe senza stento che non può esservi nè di più nè di meno, che sono le misure relative, in ciò che non può mai avere alcuna misura. È ridicolo di pensare che vi sia niente al di là di una qualche cosa subitochè essa è veramente infinita;e che cento mila milioni d' infinito siano più di un solo infinito. È un degradare l'infinito con imaginarne molti , poichè molti nulla aggiungono di reale ad un solo.

Ecco dunque una regola che mi sembra certa per rigettare tutti gl'infiniti composti : essi si distruggono e

si contraddicono da sè medesimi con la loro composizione; non possono essere nè infiniti, nè perfetti : non possono essere infiniti, per la ragione da me poc' anzi spiegata; non possono esser perfetti nel più alto grado di perfezione, poichè io concepisco che un Essere infinito e realmente uno esser deve incomparabilmente più perfetto di tutti quei composti. È adunque essenziale, per riempire la mia idea di una infinita perfezione, di ritornare ad una unità; e tutte le perfezioni che io cerco nei composti, lungi dall' aumentare colla moltitudine, non fanno che indebolirsi col moltiplicarsi.

XLV(1).4° Ho riconosciuto una verità di cui non è permesso dubitare : ed è che l'Essere e la bontà o perfezione sono precisamente la cosa medesima. La perfezione è una qualche cosa di positivo, e l'imperfezione altro non è che la lontananza di questo positivo : or nulla v'è di positivo e di reale fuori dell' Essere. Tuttociò che non è realmente l' Essere, è il nulla. Diminuite la perfezione voi diminuite l'Essere; toglietela intieramente, voi annientate l'Essere; accrescete la perfezione, voi aumentate l'Essere: è dunque vero, che ciò che è poco, ha poco di perfezione; ciò che è di vantaggio, è più perfetto; ciò che è infinitamente, è infinitamente perfetto.

Se vi fosse dunque un composto infinito, bisognerebbe che esso avesse una perfezione infinita. Poichè un essere infinito, avrebbe una sostanza infinita; avrebbe una varietà infinita di modificazioni che sarebbero tutte veri gradi di perfezione; e per conseguenza vi sarebbe, in questo infinito infinitamente variato, un infinito attuale di vere perfezioni. Non si ardirebbe pertanto di dire che esso fosse infinitamente perfetto, per la ragione che ho sì spesso ritoccata; si è che questo tutto non è uno; non forma una unità semplice, reale, a cui possa attribuirsi l' essere di tutte le parti per accumularvi una infinita perfezione.

Da ciò si dà, supponendo questo tutto, in un assurdo ed in una contraddizione manifesta. Se vi sono degli esseri infiniti, e di conseguenza delle perfezioni infinite :

(1) Composto di Esseri infiniti non corrisponde all'idea dell' infinità assoluta. — *Tr.*

questo tutto non è pertanto infinitamente perfetto, benchè contenga un infinito di perfezioni;perchè un solo essere che senza parti esistesse infinitamente, sarebbe infinitamente più perfetto: dal che concludo che questo composto infinito è una chimera indegna d' un serio esame.

XLVI. Per convincermi anche meglio di ciò che sembrami già chiaro, io prendo l'unione di tutti i corpi che sembrano circondarmi, e che chiamo l' Universo: suppongo questo Universo infinito. Se è infinito nell' essere, esso deve per conseguenza esserlo in perfezione. Ciò non ostante io non saprei dire che una massa infinita, in qualunque ordine e disposizione sia posta, possa esser giammai d'una infinita perfezione; poichè questa massa benchè infinita, che compone tanti globi, terre, e cieli, quando si supponga infinita, non conosce sè stessa; io non posso astenermi dal credere che quello che si conosce da sè, e che pensa, è di una perfezione superiore.

Non voglio qui esaminare se la materia pensa; e supporrò anche per un momento, quanto si voglia, che la materia possa pensare: ma finalmente l' ammasso infinito dell' Universo non pensa altrimenti, e non vi è altro che i corpi organizzati degli animali ai quali possa volersi attribuire qualche pensiero. Pretendasi dunque quanto si vuole, ciò non può impedirmi di riconoscere manifestamente, che questa porzione dell' essere quale si chiamerà spirito o materia, come si vorrà; che questa porzione, dico, dell' essere la quale pensa e si conosce, ha più perfezione che la massa infinita ed inanimata del rimanente dell' Universo. Ecco dunque qualche cosa che bisogna mettere al di sopra dell' infinito.

Ma passiamo ora a questa porzione dell' essere pensante che è superiore al rimanente dell' Universo. Supponiamo, per ispingere al termine la difficoltà, un numero infinito di esseri pensanti; ritornano sempre tutte le nostre difficoltà: uno di questi esseri non è l' altro: se ne può concepire uno di meno senza distruggere tutto il resto; e con ciò si distrugge l'infinito. Strano infinito, che la diminuzione d'una sola unità rende finito! Questi esseri pensanti sono tutti imperfettissimi; essi sono igno-

ranti, dubitano, si contraddicono; potrebbero avere più di perfezione che non hanno; e realmente crescono in perfezione allorchè escono da qualche ignoranza, o si ritirano da qualche errore, o che divengono più sinceri e meglio intenzionati per conformarsi alla ragione. Cosa è dunque questo infinito in perfezioni, che è pieno di manifeste imperfezioni? cosa è questo infinito così finito da tutte le parti, che cresce e diminuisce sensibilmente?

XLVII. Ben veggo adunque che mi abbisogna un altro infinito per riempire quell' alta idea che è in me. Nessuna cosa può arrestarmi fuori che un infinito semplice ed indivisibile, immutabile e senza modificazione alcuna; in una parola, un infinito che sia uno, e che sia sempre lo stesso. Ciò che non è realmente e perfettamente immutabile non è uno; poichè ora è una cosa, ora un' altra: così questo non è un medesimo essere, ma più esseri successivi. Ciò che non è supremamente uno, non esiste punto supremamente: tuttociò che è divisibile non è il vero e reale Essere; ciò non è altro che una composizione ed una relazione di diversi esseri, e non già un Essere reale che possa designarsi.

Ciò non è per anco la realtà che si cerca e che si vuol sola trovare: non si giunge alla realtà dell' Essere se non quando si perviene alla vera unità di qualche essere; ciò che esiste supremamente dev' esser uno, ed essere eziandio la suprema unità. L' unità è come la bontà e l'Essere: queste tre cose non sono che una: ciò che esiste meno, è meno buono, e meno uno; ciò che esiste di più, è di più buono ed uno; ciò che esiste supremamente, è supremamente buono ed uno. Dunque un composto non è punto supremamente, e bisogna cercare l'Essere supremo nella perfetta semplicità.

XLVIII. Io vi avea smarrito di vista per poco tempo, o mio tesoro! o Unità infinita, che sorpassate tutte le moltitudini, io vi avea perduto, e ciò era peggio che perdere me stesso! Ma io vi ritrovo con più evidenza che mai. Una nube avea ricoperto i miei deboli occhi per un momento; ma i vostri raggi, o Verità eterna, hanno squarciata questa nube! No, nessuna cosa può riempire la mia idea fuor di voi, o Unità che siete tutto, ed innanzi a cui tutti i numeri accumalati non saranno giammai nul-

la! Io vi riveggo, e voi mi riempite. Tutti i falsi infiniti messi in luogo vostro mi lasciarebbero vuoto. Io canterò eternamente nel fondo del mio cuore : *Chi è simile a voi?*

CAPITOLO IV.

Nuova pruova della esistenza di Dio, dedotta dalla natura delle idee.

XLIX. È di già molto tempo che ragiono sulle mie idee senza aver ben conosciuto cosa è idea : si è senza fallo ciò che mi è il più intimo, e si è forse ciò che conosco meno. In un senso, le mie idee sono me stesso ; perchè sono la mia ragione. Allorchè una proposizione sia contraria alle mie idee, trovo ch' è contraria a tutto me stesso, e che non vi ha nulla in me che non vi resiste. Quindi le mie idee ed il fondo di me stesso o del mio spirito non mi sembrano che una istessa cosa. Da un' altra parte il mio spirito è mutabile, incerto , ignorante , soggetto all'errore, precipitoso nei suoi giudizi , abituato a credere quel che non intende chiaramente, ed a giudicare senza aver molto bene consultate le sue idee, che sono certe ed immutabili per sè stesse. Le idee non sono dunque me , ed io non sono punto le mie idee. Che crederò dunque che possono essere ? Non sono esseri particolari che mi sembrano intorno di me; perchè so io se questi esseri sono reali fuor di me? e non posso dubitare che le idee che porto dentro di me non siano realissime. Inoltre, tutti questi esseri sono singolari , contingenti , mutabili e passaggieri : le mie idee sono universali, necessarie, eterne ed immutabili.

Quand'anche non fossi più per pensare all'essenza delle cose , la loro verità non cesserebbe di essere : sarebbe sempre vero che il nulla non pensa, che una stessa cosa non può essere e non essere nel medesimo tempo; ch' è più perfetto di essere per sè che di essere per altro. Siffatti obbietti generali sono immutabili e sempre esposti a chiunque ha occhi : possono al certo mancare di spettatori; ma che sieno veduti o non lo siano, sono sempre egualmente visibili. Queste verità , sempre presenti ad ogni occhio aperto per vederle, non sono mica que-

sta vile moltitudine di esseri singolari e mutabili, che non sono sempre stati, e che non cominciano ad essere che per più non essere in alcuni istanti. Ove siete adunque, o mie idee, che siete sì vicine e sì lungi da me, che non siete nè me nè ciò che mi circonda, poichè ciò che mi circonda e ciò che chiamo me stesso, è sì imperfetto?

L. Che dunque, le mie idee saranno essa Dio? Esse sono superiori al mio spirito, poichè lo raddrizzano e lo correggono. Hanno il carattere della Divinità; perchè sono universali ed immutabili come Dio. Sussistono realissimamente, dietro un principio che abbiamo digià posto: niente esiste tanto, quanto ciò ch'è universale ed immutabile. Se ciò ch' è variabile, passaggiero ed improntato, esista veramente, a maggior ragione ciò che non può cangiare e ch'è necessario. Bisogna dunque ritrovare nella natura qualche cosa di esistente e di reale che sia le mie idee; qualche cosa che sia al di dentro di me, che non sia me che mi sia superiore, che sia in me nel tempo stesso che io non vi penso affatto; con che io credo esser solo, come se non fossi che con me stesso; finalmente che mi sia più presente e più intimo di quel che il mio proprio fondo. Ciò io non so che sì ammirabile, sì familiare e sì incognito non possa essere che Dio. Si è dunque la verità universale ed indivisibile che mi mostra come a brani, per adattarsi alla mia portata, tutte le verità che io ho bisogno di percepire.

È nell'infinito che io veggo il finito: dando all'infinito diversi limiti, io fo, per così dire, del Creatore, diverse nature create e limitate. Lo stesso Dio che mi fa essere, mi fa pensare; perchè il pensiero è il mio essere. Lo stesso Dio che mi fa pensare, non è solamente la cagione che produce il mio pensiero, n'è pure l' obbietto immediato; egli è tutto insieme infinitamente intelligente ed infinitamente intelligibile. Come intelligenza universale, egli trae dal niente ogni attuale intellezione; come infinitamente intelligibile, è l'obbietto immediato di ogni intellezione attuale. Quindi tutto si riferisce a lui: l'intelligenza e l'intelligibilità sono come l'essere; niente è se non per lui; di conseguenza niente è intelligente nè intelligibile che per lui solo. Ma l'intelligenza e l' intelligibilità sono del pari che l'essere; vale a dire che sono

reali nelle creature, perchè le creature esistono realmente.

Tutto ciò ch'è verità universale ed astratta è una idea. Tutto ciò ch' è idea è Dio stesso, come l'ho digià riconosciuto.

LI. — Restano a spiegarsi parecchie cose: 1° com' è che, Dio essendo perfetto, le nostre idee non per tanto sono imperfette; 2° come va che le nostre idee, se sono Dio, ch' è semplice, indivisibile ed infinito, possono essere distinte le une dalle altre, e fissate da certi limiti; 3° com' è che noi possiamo conoscere nature limitate in un essere che non può avere alcun limite; come va che possiamo conoscere gl' individui che non hanno alcun che di singolare e di differente dalle idee universali, e che, essendo realissimi, hanno eziandio immediatamente in sè stessi una verità ed una intelligibilità assai propria e reale.

LII.— Bisogna dapprima presupporre che l'essere ch'è per sè stesso e che fa esistere tutto il resto, contenga in sè la pienezza e la totalità dell'essere. Si può dire che è sovranamente, e che è il più essere di tutti gli esseri. Quando io dico *il più essere*, non dico affatto ch' è il più gran numero di esseri; perchè se egli fosse moltiplicato, sarebbe imperfetto. A cose eguali, uno vale sempre meglio che molto. Chi dice molti, non saprebbe fare un essere perfetto. Questi sono più esseri imperfetti, che non possono mai formare una unità reale e perfetta. Chi dice una moltitudine reale di parti, dice necessariamente l'imperfezione di ciascuna parte; perchè ogni parte presa separatamente è meno perfetta del tutto. Dippiù, conviene o che sia inutile al tutto, e per conseguenza un difetto in lui, o che compisca la sua perfezione: ciò che indica che questa perfezione è limitata, poichè senza questa unione il tutto sarebbe finito ed imperfetto, e che aggiungendo qualche cosa di finito ad un tutto ch' era finito esso stesso, non si può mai fare se non qualche cosa di finito e d' imperfetto.

D'altronde chi dice parti realmente distinte le une dalle altre, dice cose che possono realmente sussistere senza fare un tutto insieme, e di cui l'unione non è che accidentale; per conseguenza il tutto può diminuire ed an-

che soffrire una intera dissoluzione, cosa che non può mai convenire ad un essere infinitamente perfetto. Io lo concepisco necessariamente immutabile, e la cui perfezione non può decrescere. Lo concepisco veramente uno, veramente semplice, senza composizione, senza divisione, senza numero, senza successione, ed indivisibile. È la perfetta unità ch' è equivalente alla infinita moltitudine, o per meglio dire che la sorpassa infinitamente; poichè niuna moltitudine, come io ho notato, non può mai essere concepita infinitamente perfetta.

Nondimeno io ho l' idea di un essere infinitamente perfetto: questa idea esclude ogni composizione ed ogni divisibilità; essa racchiude dunque essenzialmente una perfetta unità. Per conseguenza il primo essere debbesi concepire come essendo tutto, non come *plures*, ma come *plus omnibus*. S'è infinitamente più che tutte le cose, non essendo intanto che una sola cosa, bisogna che abbia, in virtù ed in grado di perfezione, ciò che non può avere in moltiplicazione ed in estensione. In una parola, conviene che l'unità abbia essa sola, senza moltiplicarsi, gradi infiniti di perfezione che sorpassino infinitamente ogni moltitudine, per quanto grande e perfetta si possa concepire.

LIII. — Si è dunque, se è permesso parlare così, pei gradi di perfezioni intensive, e non per la moltitudine delle parti e delle perfezioni, che bisogna elevare il primo essere sino all' infinito. Ciò posto, io dico che Dio vede una infinità di gradi di perfezione in lui, che sono la norma ed il modello di una infinità di nature possibili, ch' è libero di cavare dal nulla. Questi gradi non hanno nulla di realmente distinto tra loro: ma li chiamiamo gradi, perchè bisogna parlare con esattezza per quanto si può, e che l'uomo, finito e grossolano, balbetta sempre nel discorrere dell' essere infinito ed infinitamente semplice. Colui che sopranamente esiste e infinitamente può, per la sua esistenza infinita, far esistere ciò che non esiste. All' essere infinitamente perfetto mancherebbe qualche cosa, se fuor di lui non potesse nulla produrre. Nulla tanto caratterizza l' essere per sè, quanto il poter cavare dal nulla, e far passare all'esistenza attuale. Questa fecondità onnipossente, più ci è incomprensibile, più

è l'ultimo tratto ed il più forte carattere dell' essere infinito.

Questo essere ch'è infinitamente, vede, risalendo sino all' infinito, tutt'i diversi gradi cui può comunicare l'essere. Ciascun grado di comunicazione possibile, costituisce una essenza possibile, che corrisponde a siffatto grado di essere ch' è in Dio indivisibile con tutti gli altri. Questi gradi infiniti che in esso sono indivisibili, possono dividersi all'infinito nelle creature, per costituire una infinita varietà di specie. Ciascuna specie sarà limitata in un grado di essere corrispondente a siffatti gradi infiniti ed indivisibili che Dio conosce in sè.

Questi gradi, che Dio vede distintamente in sè stesso, e che vede eternamente nell'istesso modo perchè immutabili, modelli fissi di tutto ciò che può fare fuor di lui. Questa è la sorgente dei veri universali, de' generi, delle differenze e delle specie; ed ecco nell'istesso tempo i modelli immutabili delle opere di Dio, che sono le idee che noi consultiamo per essere ragionevoli. Quando Dio ci mostra in lui questi diversi gradi con le loro proprietà e le loro relazioni che hanno tra loro eternamente, è Dio stesso, infinita verità, che si mostra immediatamente a noi coi limiti o gradi cui può comunicare il suo essere.

LIV. — La percezione di questi gradi dell' essere di Dio, è ciò che addimandiamo la consultazione delle nostre idee. Ciò essendo, è facile di vedere come le nostre idee sono imperfette. Dio non ci mostra tutt' i gradi infiniti di essere che sono in lui; ci limita a quelli che abbiamo bisogno di concepire in questa vita. Quindi noi non vediamo l'infinito che in un modo finito, riguardo ai gradi o limiti cui può comunicarsi nella creazione delle sue opere.

Così non abbiamo che un picciol numero d' idee, ed ognuna di esse è ristretta ad un certo grado di essere. È vero che vediamo questo grado di essere, che fa un genere od una specie, in un modo astratto di ogni individuo variabile, e con una universalità senza limiti: ma infine questo genere universale non è il genere supremo; non è se non che un grado finito di essere, che può essere comunicato all'infinito agl' individui che Dio vorrebbe produrre in questo grado. Onde le nostre idee

sono una mescolanza perpetua dell'essere infinito di Dio, ch' è nostr'obbietto, e dei limiti che dà sempre essenzialmente a ciascuna delle sue creature, quantunque la sua fecondità possa produrre creature all'infinito.

È facile il vedere, da ciò, che le nostre idee, tuttochè imperfette nel senso che ho spiegato, non lasciano di essere Dio stesso. È la ragione infinita di Dio e la sua verità immutabile, che si presenta a noi a diversi gradi secondo la nostra misura limitata.

Bisogna anche notare che trai gradi infiniti di essere, che costituiscono tutte le essenze di creature possibili, Dio non ci mostra se non quelle che gli piacciono, secondo gli usi che vuole che ne facciamo. Per esempio, io non trovo in me l'idea che di due sorta di sostanze, le une pensanti, le altre estese. Per la natura pensante, veggo bene ch'esiste; perchè io sono attualmente: ma io non so ancora s'essa esiste fuori di me. Per la natura estesa che chiamo corpo, so bene che ne ho l'idea; ma dubito ancora se vi sieno corpi reali nella natura. Bisogna dunque convenire che Dio, dandomi delle idee, non mi ha mostrato, per così dire, che una particella di sè stesso. Non è che sia divisibile nella sua sostanza; ma si è che, com'è comunicabile fuor di lui con una specie di divisibilità per gradi, una potenza limitata come il mio spirito, si allevia a considerarla secondo questa divisione di gradi.

Si ponno altresì accusare le nostre idee d'imperfezione su ciò che ci accade d'ingannarci spesso. Ma i nostri errori non vengono mica affatto dalle nostre idee; perchè le nostre idee sono vere ed immutabili: seguendole noi non conosceremo ogni verità; ma non crederemo mai niente se non di vero. Ne abbiamo di chiare; ne abbiamo di confuse. In riguardo delle confuse, bisogna restare nella sospensione del dubbio: a riguardo delle chiare, conviene o rinunciare ad ogni ragione, o decidere com'esse senza tema d'ingannarsi.

LV. — Donde vengono dunque i nostri errori? Dalla precipitazione dei nostri giudizi. La sospensione del dubbio ci è un supplizio: non vogliamo assoggettarci lungamente nè alla pena di esaminare ciò ch'è oscuro, nè all'inquietitudine annessa al dubbio. Crediamo renderci

superiori alle difficoltà, decidendole bene o male, e lusingandoci di credere che ne abbiamo disciolto il nodo. In mancanza della verità, la sua ombra c'illude e ci diletta. Dopo aver giudicato temerariamente sulle idee oscure che ci avvertiscono di non giudicarne, ci gettiamo a contro-tempo nell'altra estremità. Esitiamo senza saper perchè; diventiamo adombrati ed irresoluti. La forza ci manca per seguire tutta la nostra ragione fino al termine. Vediamo chiaramente ciò che racchiude, e non osiamo concluderlo con essa; nè diffidiamo come se fossimo in diritto di raddrizzarla, e che portassimo al di dentro di noi un principio più ragionevole della ragione stessa. Così non siamo ingannati; ma c'inganniamo sempre noi stessi, o decidendo su d'idee oscure, o non consultando abbastanza le idee chiare, o finalmente rigettando per incertezza ciò che le nostre idee chiare ci hanno scoverto.

LVI. — Io credo aver rischiarato, con tutte queste osservazioni, le quattro prime difficoltà che io aveva proposte. Resta dunque che tutte le nostre conoscenze universali, che noi diciamo consultazione d' idee, hanno Dio stesso per obbietto immediato, ma Dio considerato con certa precisione riguardo ai diversi gradi secondo cui può comunicare il suo essere, del pari che noi lo dividiamo talora, per certa precisione dello spirito, per distinguere i suoi attributi gli uni dagli altri, senza negare intanto la sua sovrana semplicità.

LVII. — Se qualcuno mi domanda com' è che Dio si rende presente all' anima; quale specie, qual' imagine, qual luce ce lo discuovrono; io rispondo ch'egli non ha bisogno nè di specie, nè d'imagine, nè di luce. La sovrana verità è sovranamente intelligibile: l'essere per sè stesso è per lui stesso intelligibile: l'essere infinito è presente a tutto. Il mezzo col quale si supporrebbe che Dio si rendesse presente al mio spirito, non sarebbe un essere per sè stesso; non potrebbe esistere se non per creazione: non essendo per sè stesso, non sarebbe intelligibile per sè stesso, e non il sarebbe che pel suo creatore. Onde, ben lungi che potesse servire a Dio di mezzo, d' imagine, di specie o di luce, tutto al contrario bisognerebbe che Dio gliene servisse. Quindi io non posso concepire che Dio solo intimamente presente per la sua infinita verità,

e sovranamente intelligibile per sè stesso, che si mostra immediatamente a me.

LVIII. — Ma resta una difficoltà che merita di essere sbrogliata: è di sapere com'è che io conosco gl'individui. Le idee universali, necessarie ed immutabili non possono rappresentarmeli; perchè esse loro non somigliano in nulla, poichè sono contingenti, mutabili e particolari. D'altronde, poichè hanno un essere reale e proprio che loro è comunicato, essi hanno dunque una verità ed una intelligibilità che non è punto quella di Dio; altrimenti concepiremo Dio quando crediamo concepire la creatura.

A ciò rispondo che la intelligibilità altro non è che la verità, e che la verità non è altro che l'essere. Quando noi consideriamo una cosa universale, necessaria ed immutabile, è l'essere supremo che noi consideriamo immediatamente, poichè non vi ha che lui solo a cui tutte queste cose convengono. Quando considero qualche cosa di singolare, che non è nè vero nè intelligibile, nè esistente per sè, ma che ha una vera e propria intelligibilità per comunicazione, non è più l'essere supremo che concepisco; perchè esso non è nè singolare, nè prodotto, nè soggetto al cambiamento: è dunque un essere variabile e creato, che ravviso in lui stesso. Dio che mi crea, e che lo crea ancora, gli dà una vera e propria intelligibilità, nell'istesso tempo che mi dà da mia parte una vera e propria intelligenza. Non ve ne bisogna davvantaggio, ed io non posso niente concepire al di là. Se mi si domanda ancora come è che un essere particolare può essere presente al mio spirito, e chi è che determina il mio spirito a ravvisarlo piuttosto che un altro essere, io rispondo che egli è vero che dopo aver concepito la mia intelligenza attuale, e l' intelligibilità attuale di questo individuo, mi trovo ancora indifferente a ravvisarlo piuttosto che un altro: ma ciò che leva questa indifferenza, è Dio, che modifica il mio pensiero come gli piace.

LIX. — Per ispiegare quello che io concepisco sopra ciò, mi servirò di un paragone ricavato dalla natura corporale. Non è già che voglio affermare che vi sono dei corpi; perchè non vi è ancora nulla di evidente che mi tragga dal dubbio su questa materia: ma si è che il parago-

ne che voglio fare non si aggira che sulle apparenze dei corpi, e sulle idee che ho della loro possibilità, senza decidere della loro esistenza attuale. Io suppongo dunque un corpo capace per le sue dimensioni di corrispondere ad una superficie capace di ricevere questo corpo. Queste due cose poste, non ne segue ancora che questo corpo sia attualmente in questo luogo; perchè può essere bentosto altrove, e niente di ciò che abbiamo veduto lo determina a questa situazione. Che bisogna dunque per determinarvelo? Bisogna che Dio, il quale crea di nuovo la sua opera in ogni momento, come l'abbiamo digià osservato, determini questo corpo, nel momento che lo crea, a corrispondere piuttosto a questa superficie che ad un'altra. Dio, dando l'essere in ogni stante, dà pure la maniera e le circostanze dell'essere. Per esempio, egli crea il corpo A vicino al corpo B, piuttosto che al corpo C, perchè il corpo che egli crea è per sè stesso indifferente a queste diverse relazioni. Onde la medesima azione di Dio che crea il corpo, fa la sua posizione attuale. Lo stesso che lo crea, lo modifica e lo rende contiguo al corpo che gli piace.

Parimenti quando Dio trae dal nulla una potenza intelligente, e che d'altronde ha formato nature intelligibili, non ne segue che una di queste creature intelligibili dev'essere piuttosto che un altro l'obbietto di questa intelligenza. La potenza non può essere determinata dagli obbietti, poichè io li suppongo tutti egualmente intelligibili: per dove lo sarà dunque? per sè stessa? niente affatto; perchè essendo in ogni momento creata, si trova in ogni momento nell' attuale modificazione in cui Dio la mette per questa creazione sempre attuale. Si è dunque la scelta di Dio che la modifica come gli piace. Egli la determina ad un obbietto particolare del suo pensiero; come determina un corpo a corrispondere per la sua dimensione ad una certa superficie piuttosto che ad un'altra. Se un corpo fosse immenso, sarebbe dappertutto, non avrebbe alcun limite, e di conseguenza non sarebbe racchiuso in alcuna superficie. Del pari, se la mia intelligenza fosse infinita, essa raggiungerebbe ogni verità intelligibile, e non sarebbe limitata ad alcuna in particolare. Quindi il corpo infinito non avrebbe alcun luogo,

e lo spirito infinito non avrebbe alcun obbietto particolare del suo pensiero. Ma come io conosco l' uno e l'altro limitato, bisogna che Dio crei ad ogni momento l'uno e l' altro nei limiti precisi: il limite della estensione, è il luogo; il limite del pensiero, è l' obbietto particolare. Così io concepisco che si è Dio che mi rende gli oggetti presenti.

LX. — Confesso che resta ancora una difficoltà, ch' è di sapere che cosa è un individuo. Tutto il resto, come abbiam veduto, consiste in verità universali ed immutabili, che io chiamo idee, che sono Dio stesso. Ma esse non sono l'essere singolare; ed in questo essere singolare io osservo due cose; la prima è la sua esistenza, attuale ch'è contingente e variabile; la seconda è la sua corrispondenza ad un certo grado di essere ch' è in Dio, e di cui questo individuo è egli stesso una comunicazione. Siffatta corrispondenza è la specie di questa creatura, e ciò rientra nelle idee universali.

Per la esistenza attuale, mi è impossibile di spiegarla; perchè io non ho termine più chiaro per difinire quella. Egli è inutile obbiettarmi che due individui non possono essere distinti per la esistenza attuale, che, lungi d'essere la differenza essenziale di ciascuno di essi, loro è comune, poichè tutti e due esistono attualmente. È sofisma facile a smascherare.

L' esistenza attuale può esser presa genericamente o singolarmente. L' esistenza attuale presa genericamente, non solo non è la differenza ultima di un essere, ma è al contrario il genere supremo, ed il più universale di tutti. Che si voglia di buona fede considerare l' esistenza attuale senza astrazione, è vero il dire ch' è precisamente ciò che distingue una cosa da un' altra. L' esistenza attuale del mio vicino non è mica la mia; la mia non è quella del mio vicino; l'uno è intieramente indipendente dall'altro: egli può cessare di essere senza che la mia esistenza sia in periglio; la sua non soffrirà nulla quando io sarò annientato. Questa indipendenza reciproca mostra l'intera distinzione, ed è la vera differenza individuale. Questa esistenza attuale ed indipendente da ogni altra esistenza prodotta, è l' essere singolare o l' individuo: questo essere singolare è vero ed intelligibile secon-

do la misura onde esiste per comunicazione. È intelligibile : io sono intelligente; ed è Dio che mi modifica per rapportare la mia intelligenza limitata a quest' oggetto intelligibile piuttosto che ad un altro : ecco tutto ciò che io posso concepire qua sopra. Io concludo dunque che l' oggetto immediato di tutte le mie conoscenze universali è Dio stesso, e che l' essere singolare o l'individuo creato, che non lascia di essere reale quantunque sia comunicato, è l' oggetto immediato delle mie conoscenze singolari.

LXI. — Così veggo Dio in tutto, o, per meglio dire, è in Dio che io veggo tutte le cose : perchè non conosco niente, non distinguo niente, e non mi assicuro di niente che per le mie idee. Questa conoscenza stessa degl' individui, in cui Dio non è l' oggetto immediato del mio pensiero, non può farsi che in quanto che Dio dà a questa creatura l' intelligibilità, ed a me l' intelligenza attuale. Si è dunque alla luce di Dio che veggo tutto ciò che può esser veduto.

LXII. — Ma qual differenza tra questa luce e quella che mi sembra illuminare i corpi ! È un giorno senza nube e senza ombra, senza notte, ed i cui raggi non s' indeboliscono per alcuna distanza. È una luce che non rischiara solamente gli occhi aperti e sani; essa apre, purifica, chiude gli occhi che debbono essere degni di vederla. Non si diffonde solamente sugli oggetti per renderli visibili; fa che sieno veri, e fuori di essa non è vera; perchè è dessa che fa tutto ciò che mostra. È insiememamente luce e verità; perchè la verità universale non ha bisogno di raggi presi ad imprestito per lucere. Non bisogna cercarla questa luce al di fuori di sè: ognuno la trova in sè stesso; essa è la stessa per tutti. Discuopre egualmente ogni cosa; si mostra nel medesimo tempo a tutti gli uomini in tutti gli angoli dell' universo. Essa mette al di dentro di noi ciò ch' è nella distanza la più rimota; ci fa giudicare di ciò ch' è al di là de' mari, nelle estremità della terra, perchè è al di dentro di noi. Essa non è mica noi stessi; non è mica a noi; è infinitamente al di sopra di noi : non di meno ci è sì familiare e sì intima, che noi la troviamo sempre tanto vicino a noi quanto noi stessi. Noi ci abituiamo anche a supporre per

mancanza di riflessione, che non sia niente di distinto da noi. Essa ci concilia spesso con noi stessi: non viene mai meno; mai c' inganna; e noi non c' inganniamo che per mancanza di consultarla abbastanza attentamente, o decidendo con impazienza, quando non decide.

LXIII. — O verità, o luce, tutti non veggono che per voi; ma poco vi veggono e vi riconoscono! Non si veggono tutti gli oggetti di natura che per voi; e si dubita se voi siete! Si è per i vostri raggi che si discernono tutte le creature; e si dubita se voi lucete! Voi brillate in effetti nelle tenebre; ma le tenebre non vi comprendono, o non vogliono comprendervi. O dolce luce! felice chi vi vede! felice per voi, dico, per voi! perchè voi siete la verità e la vita. Chiunque non vi vede, è cieco; è troppo poco, egli è morto. Datemi dunque gli occhi per vedervi, un cuore per amarvi. Che io vi vegga, e che io non vegga più nulla: che io vi vegga e tutto è fatto per me! Io sarò sazio quando vi mostrerete.

CAPITOLO V.

Della natura e degli attributi di Dio.

LXIV. (1) Io ho riconosciuto un primo Essere, che ha fatto tutto ciò che non è lui: ma bisogna che io abbia assai ben meditato ciò che egli è, e come tutto il resto è per esso. Ho detto che è l'essere infinito, ma infinito, come dice la scuola, per intensione, e non per collezione: quel che è uno è più di ciò ch' è molti. L' unità può esser perfetta; la moltitudine non può esserla, come abbiam già veduto. Io concepisco un essere che è supremamente uno, e supremamente ed eminentemente tutto: esso non è nulla di finito e di limitato: ha tutte le perfezioni possibili, esso è eminentemente e supremamente tutte le cose in generale. Non può essere racchiuso in alcuna maniera di essere finita e limitata.

LXV. Essere una certa cosa precisa, si è non esser altro che questa cosa in particolare. Quando dico dell' essere infinito, dico egli è l'essere per eccellenza, senza nulla

(1) Che cosa è Dio. — *Tr.*

aggiungere, è io dico tutto. La parola d' infinito che ho aggiunta,non ha nulla di effettivo; si è un vocabolo quasi superfluo, che do per la consuedutine e per l'imaginazione degli uomini. Le parole non debbono esser aggiunte, se non che per aggiungere al senso delle cose. In questo caso, chi aggiunge alla parola di essere,aggiunge inutilmente: più si aggiunge, più si diminuisce; poichè ciò che si aggiunge non fa che limitare ciò che era nella prima semplicità senza restrizione. Chi dice l'Essere senza restrizione, supera l'infinito; ed è inutile di dire l' infinito. È, per così dire, un degradare l'essere per eccellenza. il credere aver bisogno d' aggiungere qualche cosa quando si è detto', ch' egli è. Dio adunque è l' Essere ; ed io finalmente intendo quella gran parola di *Mosè: Colui, che è, mi ha mandato a voi.* L'Essere è il suo nome essenziale, glorioso, incomunicabile, ineffabile, sconosciuto alla moltitudine.

LXVI. Io ho l'idea di due specie dell' essere ; concepisco l'essere pensante e l'essere esteso. Che l'essere esteso esista attualmente o no, è certo che io ne ho l'idea. Ma come questa idea non contiene questa esistenza attuale, potrebbe non esistere, benchè io la concepisco. Oltre queste due specie dell'essere, Dio senza dubbio ne può trarre dal nulla una infinità di altri, de' quali non mi ha data alcuna idea; poichè egli può formare delle creature corrispondenti ai diversi gradi di essere che sono in lui, rimontando fino all'infinito. Tutte queste specie di esseri possibili sono eminentamente in lui, e come nella loro sorgente. Tuttociò che v'è d'essere, di verità e di bontà in ciascuna di queste essenze possibili deriva da esso, ed elleno non sono possibili se non in quanto che il loro grado di essere è contenuto attualmente in Dio.

Iddio adunque è veramente in lui stesso tutto ciò che vi ha di reale e di positivo negli spiriti, tutto ciò che vi ha di reale e di positivo ne'corpi,tutto ciò che v'ha di reale e di positivo nell'essenze di tutte le altre creature possibili, delle quali non ho l'idea distinta. Egli ha tutto l'essere del corpo, senza essere limitato al corpo; tutto l'essere dello spirito ,senza essere limitato allo spirito ; e del pari delle altre essenze possibili. È talmente tutto l' essere, che ha tutto l'essere di ciascuna delle sue creature, ma toglien-

done il limite che la ristrigne. Toglicte tutti i limiti; toglie-te ogni differenza che racchiude l' essere nelle specie; resterete nella universalità dell'essere, e di conseguenza nella perfezione infinita dell' essere per sè stesso.

Da ciò ne segue che, l'essere infinito non potendo essere racchiuso in alcuna specie, Dio non è nè corpo nè spirito, a propriamente parlare non è nè l' uno nè altro: poichè chi dice queste due specie di sostanza, dice una differenza precisa dell' essere, e di conseguenza un limite, che non può giammai convenire all' essere universale (1)

LXVII. Ma dirà alcuno, perchè si dice, che Iddio è uno spirito? da che viene, che la scrittura medesima l'assicura? Questo è per imparare agli uomini grossolani che Dio è incorporeo, e che non è un'essere limitato dalla natura materiale: questo è anche nell'intenzione di fare intendere che Dio è intelligente come gli spiriti, e che ha in sè tutto il positivo, vale a dire tutta la perfezione di ciò, che intendiamo col pensiero, sebbene egli non ne abbia il limite. Ma infine, quando esso manda *Mosè* con tanta

(1) Questo passo, che era stato alterato da' primi editori di *Fénélon*, è stato ristabilito in tutta la sua purità, per la prima volta, nell' edizione di Versailles (1820). Fa maraviglia che i primi editori abbiano creduto potersi permettere di sfigurare il testo di *Fénélon*, apparentemente sotto il vano pretesto d' interpretazioni equivoche di cui l'hanno giudicato suscettibile. In realtà, non può elevarsi il menomo dubbio sul vero senso di questo passo, da coloro che sono familiarizzati col linguaggio e colla dottrina di *Fénélon*. Come, dopo aver letto, le ammirevoli invocazioni a Dio co' sentimenti di una pietà somma e profonda che distinguono i suoi scritti filosofici, si potrebbe per poco supporre che abbia avuto il pensiero di confondere le creature col loro creatore? Quando dunque *Fénélon* dice che Dio è tutto l'essere, che è l' essere universale, che ha tutto l' essere delle creature, evidentemente è come se dicesse che tutto ciò che v'ha di essere nelle creature viene da Dio, e che non v'ha grado di essere nelle creature che non sia eminentemente in Dio. Ogni altro senso non sarebbe quello di *Fénélon*: se ne spiega sufficientemente egli stesso in questo paragrafo e nel seguente, e precedentemente a' numeri LVIII e LX, per esempio, ove l'esistenza individuale delle creature è chiaramente messa a parte ed al capitolo III, che contiene la confutazione dello spinozismo. — *Il Trad.*

autorità per pronunziare il suo nome, e per dichiarare ciò che è, *Mosè* non dice altrimenti : Colui che è spirito, mi ha inviato a voi ; esso dice : *Colui che è. Colui che è* dice infinitamente d' avantaggio che *Colui che è spirito.* non è altro che spirito. Colui che è per eccellenza, è spirito, è creatore è onnipotente, immutabile, è supremamente, senza esser niente di finito e di particolare. Non è d'uopo disputar punto su di un equivoco.

Nel senso in cui la scrittura chiama Iddio spirito senza dubbio esso lo è, poichè è incorporeo e supremamente intelligente : ma esso è più che spirito, è più perfettamente spirito, di quel che possiamo concepirlo, nè esprimerlo. Se fosse spirito, secondo la nostra maniera circoscritta di concepire ciò che chiamasi spirito vale a dire determinata al genere particolare di essere,egli non avrebbe alcuna potenza sulla natura corporea.nè alcuna relazione a tutto ciò ch' essa contiene ; non potrebbe nè produrla, nè conservarla, nè muoverla. Ma allorquando io lo concepisco in quel genere, che la scuola chiama trascendentale, che nessuna differenza può mai far decadere dalla sua semplicità universale, io concepisco che esso può egualmente cavare dal suo essere semplice ed infinito, gli spiriti, i corpi, e tutte le altre essenze possibili che corrispondano ai suoi gradi infiniti di essere.

ARTICOLO PRIMO

Unità di Dio.

LXVIII. Ho incominciato a discuoprir l'Essere che è per sè medesimo:ma fa ben uopo che io lo conosca ; ed io non ispero tampoco di conoscerlo intieramente, poichè esso è infinite, ed il mio pensiero è limitato. Io concepisco nondimeno che posso conoscerne molte cose utilissime,consultando l' idea che ho della suprema perfezione. Tutto ciò ch'è chiaramente racchiuso in questa idea dev'essere attribuito a quell'essere supremo, e debbo altresì escludere da lui tutto ciò che è contrario a questa idea. Restami adunque per conoscere Iddio, quanto può esser conosciuto dal mio debole raziocinio, il cercare soltanto in questa idea tutto ciò che posso concepire di più perfetto.

Io son sicuro che questo è Dio. Tutto ciò che sembra eccellente, ma al disopra di cui può ancora concepirsi un altro grado di eccellenza, non può a lui convenire; poichè esso è non solamente la perfezione, ma è altresì la perfezione suprema in ogni genere. Questo principio è posto ben presto:ma è fecondissimo;le conseguenze ne sono infinite; ed è mio debito il guardarmi dal trattarle tutte senza mai stancarmi.

LXIX.—I. L'essere che è per sè medesimo è uno, come già ho notato:se fosse composto, più non sarebbe sovranamente perfetto; mentre io d'altronde concepisco,che a cose uguali, ciò che è semplice, indivisibile e veramente uno, è più perfetto di ciò che è divisibile e composto di parti. Ho altresì di già riconosciuto, che nessun composto divisibile può essere veramente infinito.

LXX.—II. Io concepisco che non possono altrimenti esiservi due esseri infinitamente perfetti. Tutte le ragioni che mi convincono che è d'uopo ve ne sia uno non mi permettono di credere, che ve ne siano due. Bisogna che vi sia un essere per sè medesimo il quale abbia cavato dal nulla tutti gli altri esseri che non sono per sè medesimi: ciò è chiaro. Ma un solo essere per sè medesimo basta per trarre dal niente tutto ciò che n'è stato tratto. A questo riguardo,due non farebbero più che uno:per conseguenza, nessuna cosa è più inutile e più temeraria quanto il crederne molti. Due egualmenti perfetti sarebbero simili in tutto,e l'uno non sarebbe se non che una inutile ripetizione dell' altro. Non v' è maggior ragione di credere che ve ne sono due, quanto di credere che ve ne sono cinquecentomila. Di più,io concepisco che una infinità di Esseri infinitamente perfetti non metterebbero nella natura cosa veruna di reale al di là di un solo Essere infinitamente perfetto. Nulla può andare al di là del vero infinito;e quando s'imagina, che molti infiniti fanno più che un infinito tutto solo,si è che si perde di veduta ciò che è l'infinito, e si distrugge, con una supposizione falsa, e che si contraddice da sè stessa,ciò che si era supposto nel consultare la pura idea dell'infinito.

Non possono in conto alcuno esservi più infiniti. Chi dice più, dice un aumento di numeri. L' infinito non può ammettere nè numero nè aumento. Si suppongano pure

cento mila Esseri infinitamente perfetti, essi non potrebberó fare tutt' insieme nella loro collezione, se non che una perfezione infinita, e niente più in là. Un solo Essere infinitamente perfetto dà egualmente questa infinita perfezione; con la differenza, che un solo essere infinitamente perfetto è infinitamente uno e semplice, dove che questa infinita collezione di esseri infinitamente perfetti, avrebbe il difetto della composizione o della collezione, e per conseguenza sarebbe meno perfetto di un solo Essere, che avesse nella sua unità l' infinita e suprema perfezione; il che distrugge la supposizione, ed include una contraddizione manifesta.

D' altronde bisogna notare che se noi supponiamo due Esseri, ciascuno de' quali sia per sè medesimo, nessuno dei due avrà veramente una perfezione infinita: eccone la prova, che è chiara. Una cosa non è infinitamente perfetta quando si può concepirne un' altra di una perfezione superiore. Or io concepisco qualche cosa più perfetta di questi due Esseri per sè medesimi che abbiamo poc'anzi supposti: dunque questi due esseri non sarebbero infinitamente perfetti.

Restami a provare che io concepisco qualche cosa di più perfetto che questi due Esseri; e non avrò difficoltà veruna a dimostrarlo. Qualunque concordia e qualunque unione si presenti fra'due primi esseri, bisogna sempre rappresentarseli come due potenze mutuamente indipendenti, e l' uno de' quali nulla può nè sull' azioni nè sulle opere dell'altro. Ecco ciò che si può pensare di meglio per questi due Esseri, ad effetto di evitare l'opposizione fra loro: ma questo sistema è benpresto rovesciato. È più perfetto il poter tutto solo produrre tutte le cose possibili, che il poterne produrre soltanto una parte, par quanto infinita vogliasi immaginare, e di lasciarne ad un' altra causa un' altra parte egualmente infinita da produrre dal suo canto. In una parola, è più perfetto il riunire in sè l' onnipotenza, che il dividerla con altro Essere eguale a sè. In tal sistema, ciascuno di questi due Esseri non avrebbe alcun potere sopra tuttociò che avesse fatto l' altro: così la sua potenza sarebbe limitata, e noi ne concepiamo un' altra assai più grande : voglio dire di quella di un solo primo essere, che riunirebbe in sè la

potenza dei due altri. Dunque un solo essere per sè medesimo è qualche cosa di più perfetto di due esseri che si supponessero avere per sè medesimi l'esistenza.

Ciò ammesso, ne segue chiaramente che per riempire la mia idea di un essere infinitamente perfetto, della quale non debbo punto stancarmi giammai, è d'uopo ch'io gli attribuisca l'esser supremamente uno. In tal guisa, chi dice perfezione suprema ed infinita, riduce manifestamente tutto all' unità. Non posso dunque aver veruna idea di due esseri infinitamente perfetti; poichè uno dividendo la potenza infinita con l' altro, dividerebbe altresì con esso l'infinita perfezione, e per conseguenza ciascun di loro sarebbe meno potente e meno perfetto, di quel che se fosse tutto solo. Dal che bisogna concludere, contro la supposizione, che nè l'uno nè l'altro sarebbe veramente quella suprema ed infinita perfezione ch' io cerco, e che bisogna che ritrovi in qualunque parte, poichè ne ho una idea chiara e distinta.

Si può anche far qui una osservazione decisiva: ed è che se questi due esseri che si suppongono eguali, sono egualmente ed infinitamente perfetti, essi si rassomigliano in tutto; mentre se ciascuno contiene ogni perfezione, non ve n'è alcuna nell'uno che non sia anche nell' altro. Se essi sono così esattamente simili in tutto, non v'è cosa alcuna che distingua l'idea dell' uno dall'idea dell'altro; e non si possono discernere se non che dall' indipendenza scambievole della loro esistenza, come gl' individui d'una medesima specie. Se non hanno alcuno distintivo o dissomiglianza nell' idea non è dunque vero altrimenti ch'io abbia idee distinte de' due esseri di questa natura, e per conseguenza non debbo credere ch'essi esistano.

LXXI—III. È evidente che non possono esservi più esseri per sè medesimi che siano ineguali, di maniera che ve ne sia uno superiore all' altro, ed a cui gli altri siano subordinati. Ho digià rimarcato che ogni essere il quale esiste per sè medesimo e necessariamente, è al supremo grado dell'essere, e conseguentemente della perfezione. Se esso è supremamente perfetto, non può essere ad alcun altro inferiore in perfezione. Dunque non possono esservi più esseri per sè medesimi, li quali siano subordinati gli uni agli altri: non ve ne può essere che un solo infinita-

mente perfetto, e necessariamente esistente per sè medesimo. Tutto ciò ch'esiste al disotto di quello non esiste che per lui, ed in conseguenza tutto ciò ch' è a lui inferiore, è infinitamente al disotto di lui; poichè v'è una distanza infinita fra l'esistenza necessaria per sè medesima, ch'è essenziale all'infinita perfezione, e l'esistenza imprestata da altrui, che porta sempre una perfezione limitata, ed in conseguenza (se mi è lecito così parlare) una distanza infinita dalla suprema perfezione.

LXXII. L'essere per sè medesimo non può esser che uno. Egli è l' esser senza aggiunger nulla. Se esso fosse due, ciò sarebbe uno aggiunto ad uno, e ciascuno dei due non sarebbe più l'essere senza nulla aggiungere. Ciascuno dei due sarebbe limitato e ristretto dall'altro. Li due insieme farebbero la totalità dell'essere per sè, e questa totalità sarebbe una composizione. Chi dice composizione, dice parti e limiti, perchè l'una non è l'altra. Chi dice composizione di parti, dice numero, ed esclude l'infinito. L'infinito non può esser che uno. L'essere supremo dev'essere la suprema unità, poichè essere ed unità sono sinonimi. Numeri e limiti sono egualmente sinonimi. Di tutt'i numeri, quello ch'è più lontano dall'unità, è il numero di due, perchè è numero al pari degli altri, e ch' è il più limitato di tutti. Non avvi alcuno degli altri numeri, comunque grande si concepisca, che non resta sempre infinitamente al di sotto dell'infinito.

Io ne concludo che più Dei non solamente non sarebbero più di un solo Dio, ma sarebbero ancora infinitamente meno di un solo. 1° Non sarebbero più di un solo; poichè cento milioni d'infiniti non possono mai sorpassare un solo infinito: la vera idea di questo infinito esclude ogni numero d'infiniti, e la stessa infinità d'infiniti. Chi dice infinità d'infiniti, non fa che imaginare una moltitudine confusa di esseri indefiniti, vale a dire senza limiti precisi, ma ciò non ostante veramente limitati. Il dire una infinità d'infiniti, è un pleonasmo ed una vana e puerile ripetizione del medesimo termine, senza nulla poter aggiungere alla forza della sua semplicità; è ciò come se si parlasse dell' annientamento del niente. Il niente annientato è cosa ridicola, e non è più del semplice niente. Nella stessa maniera l'infinità d'infiniti non è che il sem-

plice infinito unico ed indivisibile. Chi dice semplicemente infinito, dice un essere, al quale niente può aggiungersi, e che esaurisce ogni essere. Ciò, che potrebbe essere aggiunto, essendo distinto da questo infinito, non sarebbe esso, e sarebbe qualche cosa, che ne sarebbe il limite. Dunque l'infinito al quale potesse aggiungersi non sarebbe un vero infinito. L'infinito essendo l'essere a cui nulla può aggiungersi, una infinità d'infiniti non sarebbe più che l'infinito semplice. Essi sono chiaramente impossibili; poichè i numeri non sono altro che ripetizioni dell'unità, ed ogni ripetizione è un'addizione. Poichè non si può aggiungere all' infinito, è evidente l' impossibilità di ripeterlo. Il tutto è più che le parti: in questa supposizione gl' infiniti semplici sarebberole parti: l' infinità d'infiniti sarebbero il tutto; ed il tutto non sarebbe più che ciascuna parte. Dunque sarebbe assurdo e stravagante il volere imaginare, nè una infinità d'infiniti, e nè anche alcun numero d'infiniti.

2° Aggiungo che molti infiniti sarebbero infinitamente meno che uno; un infinito veramente uno è veramente infinito. Ciò che è perfettamente o supremamente uno, è perfetto, è l' essere supremo, è l' essere infinito, perchè l'unità, come abbiam veduto, e l' essere sono sinonimi. Un numero plurale o una infinità d'infiniti sarebbero infinitamente meno che un solo infinito. Ciò che è composto consiste in parti, l' una delle quali, non è realmente l'altra, l' una è il limite dell' altra. Tutto ciò che è composto di parti limitate è un numero limitato, e non può mai fare la suprema unità, che è l' essere supremo ed il vero infinito. Ciò che non è veramente infinito è infinitamente meno dell'infinito vero. Dunque molti infiniti o una infinità d'infiniti sarebbero infinitamente meno di un solo vero infinito. Iddio è l' infinito. Dunque è evidente ch' esso è uno, e che molti Dei non sarabbero Dei. Questa supposizione si distrugge da sè medesima. Nel moltiplicare l'unità infinita, si diminuisce, perchè le si toglie la sua unità nella quale soltanto si può trovare il vero infinito.

LXXIII. Il vero infinito è l'essere il più essere che possiamo concepire. Bisogna inticramente riempiere questa idea dell'infinito, per trovare l'essere infinitamente perfet-

to. Questa idea esaurisce subito tutto l'essere, e non lascia niente per la moltiplicazione. Un solo essere che è per sè solo, che ha in sè la totalità dell'essere, con una fecondità unica è universale, in guisa che fa essere tutto ciò che gli piace, e che niente può essere fuori di lui se non per esso solo, è senza dubbio infinitamente superiore ad un essere che si suppone per sè, indipendente e fecondo, ma che ha un eguale indipendente e fecondo, come lui. Oltre che questi due pretesi infiniti sarebbero il limite l'un dell'altro, e per conseguenza non sarebbero nè l' uno nè l' altro niente meno che infiniti; di più ciascuno di loro sarebbe meno che un solo infinito, che non avesse eguale. La semplice eguaglianza è una degradazione per comparazione all' essere unico, e superiore a tutto ciò che non è lui.

Finalmente ciascuno di questi Dei conoscerebbe o ignorerebbe il suo eguale. Se lo ignorasse avrebbe una intelligenza difettosa; sarebbe ignorante d'una verità infinita. Se conoscesse perfettamente il suo eguale, la sua intelligenza sorpasserebbe infinitamente la sua intelligibilità. La sua intelligibilità sarebbe la verità al di là della quale la sua intelligenza ravvisarebbe un'altra intelligibilità infinita; voglio dir quella del suo eguale: la sua intelligibilità e la sua intelligenza sarebbero per tanto la sua propria essenza: dunque sarebbe esso più perfetto e meno perfetto di sè medesimo; lo che è impossibile.

Di più, eccovi un' altra contraddizione. O ciascuno di questi due infiniti potrebbe produrre degli esseri all' infinito, o non lo potrebbe. Se non lo potesse, esso non sarebbe infinito, contro la supposizione. Se al contrario lo potesse, indipendendemente l'uno dall'altro, il primo che incominciasse a produrre degli esseri, distruggerebbe il suo eguale, perchè questo eguale non potrebbe produrre ciò che il primo avrebbe prodotto: dunque la sua potenza sarebbe limitata da questa restrizione. Limitare la sua potenza, sarabbe limitare la sua perfezione, e per conseguenza la sua sostanza medesima. Dunque è chiaro che il primo dei due che agisse liberamente senza l'altro, distruggerebbe l'infinito del suo eguale. Che si supponga ch' essi non possono agire l'uno senza l' altro, ne concludo che queste due potenze reciprocamente dipendenti so-

no imperfette e limitate l'una dall'altra e che costituiscono un composto finito. Bisogna dunque ritornare ad una potenza veramente una ed indivisibile, per trovare il vero infinito.

Non vi avrebbe più ragione ad ammettere due esseri infiniti, di quello che ammetterne centomila, ed ammetterne un numero infinito. Non si deve ammettere l'infinito se non a cagion dell'idea che ne abbiamo. Non trattasi adunque se non che di trovare ciò che riempe questa idea. Or, un solo infinito la riempe intieramente; una infinità d'infiniti non vi aggiunge nulla; al contrario essi si distruggerebbero gli uni gli altri, e la loro collezione non formerebbe più che un tutto finito, con una manifesta contraddizione. È dunque evidente che non può esservi se non un solo infinito.

LXXIV. — Bisogna comprendere ancora che non possono esservi mai in natura più infiniti in diversi generi. I generi non sono che restrizioni dell'essere; tutte le diversità di essere non possono consistere che nei diversi gradi o limiti di essere, secondo i quali l'essere è distribuito : ma infine non vi ha in tutte le cose che dell'essere, e le differenze non sono che puri limiti o negazioni. Non avvi niente di reale e di positivo quanto l'essere, perchè tutto ciò che non è l'essere non è niente : le natnre non sono diverse le une dalle altre per l'essere; perchè si è al contrario per l'essere che esse sono comuni; esse non sono dunque differenti che per il loro grado di essere, od il loro limite ch' è una negazione. Secondo che le nature sono più o meno limitate, secondo che hanno più o meno di essere, sono più o meno perfette. Siccome i diversi gradi del termometro indicano il più o meno di calore nell' aria, i diversi gradi dell'essere hanno il più od il meno di perfezione delle nature. Si è ciò che costituisce tutti i generi e tutte le specie. Finalmente non si può concepire in alcuna natura che l' essere e la sua ristrizione. Essa non ha nulla di reale e di positivo quanto l'essere ; e non vi ha mai niente d' aggiunto all'essere quanto la sua restrizione o limite, che non è se non una negazione di essere ulteriore. Un genere non essendo dunque che un certo limite preciso dell' essere, sarebbe ridicolo supporre mai alcun infinito in alcun

genere particolare; sarebbe fare infiniti in limiti precisi. Il vero infinito esclude ogni genere ed ogni nozione limitata; il vero infinito esaurisce tutt'i gradi di essere e per conseguenza tutt' i generi, i quali non consistono che in questi gradi precisi: ciò ch' è ogni essere non è di alcun genere di essere. Egli è dunque evidentemente assurdo l'imaginarsi infiniti in diversi generi; si è non avere l'idea nè di generi nè dell'infinito. Chi dice infinito, dice tutt' i gradi di essere riuniti in una suprema indivisibilità, ed un essere che esaurisce tutt' i generi senza contenerne alcuno.

LXXV. — Non possono esservi due infiniti che sieno in nulla differenti l'uno dall'altro, perchè ciò che sarebbe nell'uno e che non sarebbe nell' altro, sarebbe a riguardo di questo altro un limite del suo essere, ed una cosa reale che potrebbe aggiungervisi: di conseguenza non sarebbe infinito. Due veri infiniti non potrebbero dunque giammai essere distinti l' uno dall' altro, perchè non potrebbe trovarsi mai nell' uno alcuna cosa che si trovasse precisamente nell'altro.

LXXVI. — Non mi rimane che una difficoltà; eccola: si è che io ho ammessa una estensione, per così dire, dell'essere, ch' è differentissima dalla sua intensione. L'intensione consiste nei gradi; la estensione, nel numero di esseri distinti gli uni dagli altri che hanno lo stesso grado di essere. Poichè possono esservi, oltre un essere infinito, molti esseri limitati che hanno tutti certi gradi di esseri corrispondenti ai diversi gradi che sono tutti riuniti indivisibilmente in questo essere infinito, ne conseguita che questo essere infinito non esaurisce tutto l' essere che intensivamente, vale a dire che non ne ha in sè tutti i gradi, rimontando sempre all' infinito. Ma non esaurisce affatto l'essere estensivamente; poichè possono esservi altri esseri realmente distinti da lui, e possedenti in un modo limitato de'gradi di essere che sono in esso senza limiti. Poichè un essere infinito non esaurisce l'essere estensivamente, possono esservi due esseri infiniti: ciascuno di essi esaurirà l'essere intensivamente, perchè ciascuno avrà tutti i gradi di essere; ma non l'esauriranno estensivamente, perchè sarebbe vero il dire che estensivamente non saranno che due, ciò ch'è molto al di sot-

to della moltitudine degli esseri che noi riconosciamo digià estensivamente. Ecco, mi pare, l'obbiezione in tutta la sua forza.

LXXVII. — Vi è qualche cosa di vero. Io concepisco che un infinito nè cento infiniti intensivi non possono esaurire l'essere estensivamente: non vi sarà che una estensione o moltiplicazione infinita di esseri distinti gli uni dagli altri che esauriranno l'essere preso estensivamente; in una parola, un solo infinito intensivo esaurisce l'essere intensivamente, bisognerebbe del pari un infinito estensivo, vale a dire una infinità di esseri realmente distinti gli uni dagli altri per esaurire l'essere preso estensivamente. Ma il numero infinito di esseri distinti gli uni dagli altri è impossibile, perchè è essenziale all' infinito di essere indivisibile, e per conseguenza senza alcun numero. Da che si mettesse la menoma distinzione o divisibilità, vale a dire il menomo numero o ripetizione di unità, nell' infinito, lo si distruggerebbe; perchè si potrebbe togliere una unità, dopo la quale l'infinito scemato non sarebbe più infinito, e per conseguenza non sarebbe mai stato, perchè un tutto ch' è finito dopo la sottrazione di una parte limitata, non potea essere infinito quando questa parte limitata vi era. Due finiti non possono mai fare un infinito. Da ciò bisogna concludere che ogni essere composto di parti, e che contiene un vero numero, non può mai essere che finito.

LXXVIII. — Ammesso questo principio evidente ne conchiudo tre conseguenze: 1° Se vi fossero più infiniti, essi non ne potrebbero mai fare che uno solo. 2° Farebbero meno che un solo infinito, perchè il totale di quest'infiniti riuniti sarebbe una composizione ed un numero: dunque il tutto sarebbe finito. 3° Un solo infinito è concepito più perfetto che molti infiniti distinti non possono esserlo: dunque molti sono impossibili; perchè non sarebbero nella più alta perfezione che si possa concepire.

LXXIX. — Io confesso che un solo infinito, nè cento mila infiniti, non esauriscono l' essere estensivamente; perchè in tanto che distinti gli uni dagli altri, non sono che il numero di cento mila, ch' è un numero limitato in essi, come sarebbe negli uomini. Ma io trovo che la natura dell' infinito è di essere essenzialmente uno ed

incompatibile con un altro infinito. Io non posso ammettere l' infinito che per la idea che ne ho, e l' idea che ne ho esclude evidentemente ogni moltiplicazione, anche estensiva, dell'infinito. Questa moltiplicazione, che sembra dapprima possibile dal canto per ove l' infinito pare finito, ch' è il numero, si trova non per tanto assolutamente impossibile per la vera natura dell' infinito, ch' è essenzialmente senza limiti in ogni genere reale. Chi dice infinito, dice ciò che non ha alcun limite in verun senso concepibile: l'infinito è dunque infinito per la sua unità stessa. Siffatta unità non è come le unità limitate, un principio del numero al quale si può aggiungere: è una unità piena ed infinita, cui non potete aggiungere che distruggendola per una contraddizione grossolana. Si è ingannarsi a piacere, volendosi imaginare Dio uno, come ogni individuo creato è uno. Di tali unità sono gli ultimi esseri; perchè uno è il più basso grado dei numeri. ogni plurale è al disopra di tali unità. Concepire Dio come essendo uno in questa maniera, è non averne alcuna idea. L'uno infinito assorbe tutt' i numeri, e non ne ammette alcuno; come l'immensità racchiude tutti gli estesi senza ammetterne alcuno; e come l'eternità comprende tutte le successioni, senza ammetterne mai l'ombra. Questa unità ch' è infinita, ed infinitamente una, non può essere una più di quel ch' è.

LXXX. — Ecco dunque la contraddizione che si trova nell' ammettere molti infiniti. Da un canto, il totale di questi infiniti non sarebbe sovranamente uno: esso non sarebbe niente meno della suprema unità che cerco, e che sola riempe la mia idea. Da un altro canto, ognuna di queste unità non sarebbe così infinita quanto potrebbe esserla; perchè una unità che ne esclude ogni altra in ogni genere, è ancora più infinita di quella che può avere una eguale: ora ciò che ci sembra il più infinito, è il solo infinito vero: non vi sarebbe dunque nè unità pienamente infinita in ogni genere, ch' è il solo vero infinito, nè infinito sovranamente uno, in guisa che non si può nulla concepire di più uno, di più semplice, di più indivisibile, di meno composto da numeri. Bisogna dunque concludere che questa obiezione, che non è nulla nel suo fondo, non è fortificata che da una grossolana abitu-

dine della mia imaginazione, che, per la regola comune dei numeri per le cose finite, aggiunge sempre nuove unità alla prima unità concepita. L'uno infinito è più di tutte le pluralità; esso non soffre alcuna addizione ; esso non è uno a nostro modo per non essere che uno : è uno per essere tutto. Questo uno infinito ed infinitamente uno può fare esseri distinti da lui e limitati : ma questi esseri non sono una addizione al suo infinito; perchè il finito aggiunto all'infinito non fa niente; non può esservi tra loro alcuna misura ; è un essere di un altro ordine , che non può fare con lui nè composizione, nè addizione , nè numero. Ma due infiniti sarebbero eguali ; farebbero un numero vero , e di conseguenza finito : essi sarebbero parti di questo tutto la cui idea è presente al mio spirito quando pronuncio la parola infinito. I due insieme non sarebbero realmente che un solo infinito;bisognerebbe o che non si potesse nè dividerli nè distinguerli per l' idea, nel qual caso non sarebbe più che un solo e medesimo essere infinitamente semplice; o che facessero una composizione di un solo infinito di cui sarebbero le parti, nel qual caso sarebbe un tutto divisibile , numerabile e limitato. Ecco la conclusione in cui ricado sempre invincibilmente. Dunque non vi ha e non può esservi che un solo infinito, ch' è una unità di un' altra natura che tutte le altre, e che non soffre l'addizione in alcun genere.

LXXXI. — Dopo di questo esame , non ho bisogno di ragionare sulla moltitudine degli dèi, di cui i poeti hanno fatto diversi gradi. Non può esservi che un solo infinito: tutto ciò che non è questo unico infinito è finito, tutto ciò ch' è finito è infinitamente al disotto dell' infinito. Dunque vi è la più essenziale delle differenze tra il più perfetto degli esseri finiti che sono possibili e concepibili, e questo unico infinito per cui solo tutti questi esseri possono essere possibili. Dunque tutti questi esseri , quantunque ineguali tra loro, sono tutti eguali per comparazione all' infinito, poichè gli sono tutti infinitamente inferiori, e che tutte queste inferiorità sono eguali in quanto che infinite; perchè non può esservi ineguaglianza tra gl'infiniti. Dunque ogni essere, per quanto perfetto che si possa concepire, se non è l'unico infinito, non è dinanzi a lui che come un niente, e, lungi dal meritare un no-

me ed un onore comune con esso, non può servire che ad essere dinanzi a lui come se non fosse.

LXXXII. Qual follia dunque di adorare molti Dei! Per qual motivo ne crederò io più d'uno? L'idea della suprema perfezione non soffre che l'unità. Oh voi, essere infinito che vi mostrate a me, voi siete l'essere per eccellenza, e non bisogna cercar più nulla dopo di voi. Voi riempite ogni cosa, e non rimane più luogo, nè nell'universo, nè nella mia mente stessa, per un' altra perfezione eguale alla vostra. Voi esaurite tutto il mio pensiero. Tutto ciò che non è voi è infinitamente meno di voi. Tutto ciò che non è voi medesimo non è che una ombra dell' essere, un essere a metà cavato dal nulla, un niente di cui vi piace far qualche cosa per alcuni istanti.

Oh essere solo degno di questo nome! Chi è simile a voi? Ove dunque li vani fantasmi di divinità che si è avuto l'ardire di paragonare a voi? Voi siete, e tutto il rimanente non è innanzi a Voi. Voi siete, e tutto il resto, non è se non per voi, e chi non è per voi, è come se non fosse affatto. Voi avete fatto il mio pensiero: voi solo esso ricerca ed ammira. Se io sono qualche cosa, questa qualche cosa esce dalle vostre mani. Essa non esisteva, e per voi ha incominciato ad essere. Essa esce da voi, e vuol tornare a voi. Ricevete adunque ciò che avete fatto; riconoscete l'opera vostra. Periscano tutti i falsi Dei che sono le vane immagini della vostra grandezza! Perisca ogni essere che vuol esser per sè medesimo, o che vuole che qualche altro essere sia per esso! Perisca, perisca tutto ciò che non appartiene a quegli che ha fatto il tutto per sè medesimo! Perisca ogni volontà mostruosa e traviata che non ama l'unico bene per amor di cui tutto ciò che è ha ricevuto l'essere!

ARTICOLO II

Semplicità di Dio.

LXXXIII. Io concepisco chiaramente, per tutte le riflessioni già da me fatte, che il primo essere è supremamente uno e semplice; d'onde bisogna concludere che tutte le sue perfezioni non sono che una, e che se io le moltipli-

co,ciò succeda per la debolezza della mia mente,la quale, non potendo con una sola veduta abbracciare il tutto che è infinito e perfettamente uno, lo moltiplica per sollevarsi,e lo divide in altrettante parti per quante ha relazioni in diverse cose fuori di lui. In tal maniera io mi rappresento in lui altrettanti gradi di essere per quanti ne ha comunicati alle creature che ha prodotte,ed una infinità di altri che corrispondono alle creature più perfette, risalendo sino all'infinito, ch'esso potrebbe cavare dal nulla.

Tutto nella stessa maniera io mi rappresento questo essere unico in diverse facce, per così dire, secondo le diverse relazioni ch' egli ha colle sue opere: questo è ciò che si chiama perfezione o attributo. Io do alla cosa medesima diversi nomi,secondo le diverse esteriori relazioni ; ma non pretendo punto con questi diversi nomi di esprimere cose realmente diverse.

Iddio è infinitamente intelligente , infinitamente potente, infinitamente buono: la sua intelligenza , bontà, potenza, sono realmente una cosa medesima. Ciò che pensa in lui è il medesimo che vuole; ciò che agisce , ciò che può e che fa tutto , è precisamente il medesimo che pensa e che vuole: ciò che prepara, che dispone che conserva tutto, è il medesimo che distrugge ; ciò che punisce è il medesimo che perdona e che rettifica : in una parola, in lui tutto è uno di una suprema unità.

LXXX. Egli è vero che , non ostante questa suprema unità, io ho un fondamento di distinguere le sue perfezioni, di considerarle l'una senza l'altra , sebbene l' una sia realmente l'altra. Ciò proviene, come già ho notato , perchè in lui l' unità è equivalente ed infinitamente superiore alla moltitudine. Così io distinguo queste perfezioni, non per rappresentarmi ch' esse abbiano qualche ombra di distinzione fra loro, ma ad effetto di considerarle in quanto a questa moltitudine di cose create , che l'unità suprema sorpassa infinitamente. Questa distinzione di perfezioni divine , che io ammetto nel considerare Dio, non è dunque niente di reale in lui; ed io non avrei veruna idea di lui, appena cessassi di crederlo supremamente uno. Ma questo è un ordine ed un metodo che io pongo per necessità nelle operazioni limitate e successive

della mia mente, per farmi delle specie di riposi in questo travaglio,e per contemplare l'infinite diverse riprese, riguardandola in quanto alle diverse cose che fa fuori di lui.

Non occorre sorprenderli che allorquando io contemplo la Divinità,la mia operazione non possa essere tanto una quanto il mio oggetto. Il mio oggetto è infinito, ed infinitamente uno; il mio spirito e la mia operazione non sono nè infiniti, nè infinitamente uni: al contrario, esse sono infinitamente limitate e moltiplicate.

Oh unità infinita! io vi traveggo, ma sempre nel moltiplicarmi. Universale ed indivisibile verità! io non divido voi, giacchè voi restate sempre una e tutta intiera; e crederei una bestemmia il credere in voi qualche composizione. Ma sóno io, ombra dell' unità, che mai sono intieramente uno. No, io altro non sono che un ammasso ed un tessuto di pensieri successivi ed imperfetti. La distinzione che non può trovarsi nelle vostre perfezioni si trova realmente ne' miei pensieri che tendono a voi, e nessuno de' quali può giungere fino alla suprema unità. Bisognarebbe esser uno quanto voi, per vedervi con un solo sguardo indivisibile nella vostra unità infinita.

LXXXV. Oh moltiplicità creata, sèi pur povera nella tua apparente abbondanza! Ogni numero è ben tosto esaurito; ogni composizione ha ristretti limiti; tutto ciò che è più d'uno è infinitamente meno di uno. Non v'è propriamente altro che la sola unità; essa sola è tutto, e dopo di essa non vi ha più nulla. Tutto il resto sembra esistere, e non si sa precisamente ove esista, nè quando esista. Nel divider sempre, si cerca sempre l' essere che è l'unità, e si cerca senza trovarlo giammai. La composizione altro non è che una rappresentazione ed una immagine ingannevole dell'Essere. Si è un non so che, che si fonde nelle mie mani posto che lo premo. Allorchè vi penso il meno, si presenta a me, non posso dubitarne: lo tengo; dico: Eccolo. Voglio ancora ravvisarlo più da vicino ed approfondirlo? Non so più ciò che diviene; non posso comprovare a me stesso che ciò che tengo ha qualche cosa di certo, di preciso e di consistente. Ciò che ha in sè la realtà non è il multiplo; esso è singolare, e non

è che una sola cosa. Ciò che è vero e reale in sè deve senza dubbio esser precisamente sè medesimo, e nulla più oltre. Ma ove troverem noi questo Essere reale preciso di ciascuna cosa, che la distingue da ogni altra? Per arrivarvi bisogna giungere fino alla reale e vera unità. Questa unità, ov' è? Per conseguenza ove sarà adunque l' Essere e la realià delle cose?

O Dio! non vi ha che voi. Io medesimo, io non sono quasi affatto; io non posso trovarmi in questa moltitudine di pensieri successivi, che sono tutto quello che posso trovare di me. L' unità, che è la verità medesima, si trova così poco in me, che non posso concepire l' unità suprema se non dividendola e moltiplicandola, come sono io medesimo moltiplicato. A forza di esser molti pensieri, de' quali l'uno non è altro, io non posso più nulla, e non posso neppur vedere con una sola vista quegli ch' è uno, perchè esso è uno, ed io non lo sono. Oh chi mi caverà dai numeri, dalle composizioni, e dalle successioni, che sentono sì forte il nulla? Più che si moltiplicano i numeri, più ci allontaniamo dall' Essere preciso e reale che non è se non nell' Unità.

Le composizioni non sono che unioni di confini: tutto porta ivi il carattere del nulla, è un non so che che non ha veruna consistenza, che sfugge sempre più a misura che vi si approfonda e che vi si guarda più da vicino. Questi sono numeri magnifici, e che sembrano promettere le unità dalle quali sono composti; ma queste unità punto non si trovino: più si cerca di prenderle, più esse svaniscono. La moltitudine aumenta sempre, e le unità, sole vere fondamenta della moltitudine, sembrano fuggire e prendersi giuoco della nostra ricerca. I numeri successivi se ne fuggono del pari sempre: quella di cui parliamo, mentre noi ne parliamo, già non è più: quello che gli sta accosto, appena è, e finisce; trovatelo se potete: il cercarlo, è l'averlo già perduto. L'altro che viene ancor non è: esso sarà, ma non è nulla, e formerà ciò non ostante un tutto insiem cogli altri che più non sono nulla. Che unione di ciò che più non è, di ciò che lascia attualmente di essere, e di ciò che ancor non è! Questa moltitudine pertanto di nulla compone la mia esistenza, di questo me: contempla l'essere; lo divide per contem-

plarlo; e nel dividerlo, confessa che la moltitudine non può contemplare unità indivisibile.

ARTICOLO III.

Immutabilità ed eternità di Dio.

LXXXVI. Quantunque io non possa vedere con una vista abbastanza semplice la suprema semplicità di Dio, concepisco nondimeno in qual maniera tutte le varietà delle perfezioni che gli attribuisco si riuniscono in un sol punto essenziale. Io concepisco in lui una prima cosa, che è lui medesimo tutto intiero, se ardisco dirlo, e da cui risultano tutte le altre. Ammesso questo primo punto, tutto il resto segue chiaramente ed immediatamente. Ma quale è questo primo punto? È quello medesimo dal quale abbiam cominciato, e che mi ha manifestata la necessità di un primo Essere.

Essere per sè medesimo, è la sorgente di tutto ciò che io trovo in Dio: da questo io ho riconosciuto ch' esso è infinitamente perfetto. Ciò che ha l'essere per sè esiste nel supremo grado, e per conseguenza possiede la pienezza dell' Essere. Non si può arrivare al supremo grado e alla pienezza dell' Essere se non che coll' infinito; poichè nessun finito è mai nè pieno nè supremo, mentre v'è sempre qualche cosa di possibile al disopra. È d'uopo adunque che l' Essere per sè medesimo sia un Essere infinito.

Se è un essere infinito, esso è infinitamente perfetto: giacchè l' essere, la bontà e la perfezione sono la medesima cosa. Altronde nulla si può concepire di più perfetto quanto l' essere per sè; e qualunque perfezione di essere che non è per sè, per quanto alta uno se la rappresenti, è infinitamente al di sotto di quella di un Essere che è per sè medesimo: dunque l' Essere che è per sè medesimo, e per cui tutto ciò che non è esso esiste, è infinitamente perfetto.

È d' uopo eziandio, ad effetto di facilitare questa discussione, nel regolare i termini dei quali sono obbligato servirmi, stabilire, una volta per sempre, che nel prosèguo le maniere di esprimermi. *essere per sè medesimo*, *es-*

sere necessario, *essere infinitamente perfetto*, *primo essere*, *prima causa*, *e Dio*, sono termini assolutamente sinonimi.

Da questa idea dell'essere necessario ho ricavata la semplicità e l'unità di Dio: la sua semplicità, perchè nessun composto può essere nè infinitamente perfetto e neppure infinito; la sua unità, poichè se vi fossero due esseri necessari e indipendenti l'uno dall'altro, ciascun di essi sarebbe meno perfetto in questa potenza divisa, che uno solo il quale la riunisce tutta intera. Esaminiamo ora le altre perfezioni che io debbo attribuirgli.

LXXXVII. Esso è immutabile. Ciò che è per sè non può mai esser concepito altrimenti; esso ha sempre la medesima ragione di esistere e la stessa causa delle sua esistenza, che è la sua medesima essenza: esso è dunque immutabile nella sua esistenza. Esso non è meno incapace di cambiamento per le maniere d'essere di quello che per il fondo dell' essere. Da che si concepisce infinito ed infinitamente semplice, non si può più attribuirgli veruna modificazione; poichè le modificazioni sono i limiti dell'essere. Essere modificato in tal modo, è essere di questa maniera ad esclusione di tutti gli altri. L'infinito perfetto adunque non può avere alcuna modificazione, e per conseguenza non potrebbe cangiare: non può cangiare più per le sue parti che pel suo tutto, poichè non ha alcuna parte: dunque esso è semplicemente ed assolutamente immutabile.

LXXXVIII. Ciò che produce fuori di lui è sempre finito. La creatura avendo dei limiti nel suo essere, ha per conseguenza delle modificazioni: non essendo tutto l' essere, fa uopo che sia qualche essere particolare; è d'uopo che sia racchiusa nei stretti limiti di una qualche precisa maniera di essere. Non v'è altri che lui il quale possiede eminentemente tutto, e sia infinito, e che non sia mai niente di singolare, e cancelli tutte le distinzioni: egli è l'Essere semplice e senza restrizione.

Sebbene ciascuna modificazione presa in particolare non sia essenziale alla creatura perchè non ha niente a sè necessario, niente che non sia contingente e variabile a piacimento di colui che la produce, gli è nondimeno essenziale di esser limitata nelle sue modificazioni. Ciò che non è per sè non può mai costituire tutto l' essere;

ciò che non è tutto l' essere non può esistere se non con un limite: voi potete cambiare il suo limite; ma gliene bisogna sempre necessariamente uno.

LXXXIX. Subito che ho riconosciuto che la creatura è essenzialmente limitata, e mutabile per la mutabilità dei suoi limiti, io trovo che cosa è il tempo. Il tempo, senza cercarne una definizione più esatta, è il cambiamento della creatura. Chi dice cambiamento dice successione poichè ciò che cangia passa necessariamente da uno stato ad un altro: lo stato da cui si esce precede, e quello in cui si entra succede. Il tempo è il cambiamento dell'esser creato: il tempo è la negativa d' una cosa realissima e supremamente positiva, qual' è la permanenza dell' essere: ciò che è permamente di un' assoluta permanenza, non ha in sè nè prima nè dopo, nè più presto nè più tardi. La non permanenza è il cambiamento; è la mancanza dell' essere, o la mutazione da una maniera in un' altra: ma in fine ogni mutazione racchiude una successione, ed ogni esistenza limitata importa una durata divisibile, e più o meno lunga.

XC. Vi sono dei cambiamenti incerti, che si misurano con altri che sono certi e regolati: siccome si può misurare una passeggiata ed un lavoro che si fa, ovvero una conversazione di cui ci occupiamo, con il corso degli astri, con un orologio da tavolino, o con un orologio a polvere. Si è un cambiamento e un moto incerto di un essere, che si misura con un altro moto più preciso e più uniforme. Quand' anche gli esseri creati non cambiassero di modificazione, non lascerebbe di esservi, quanto al fondo della sostanza, una mutazione continua. Ecco il come.

La creazione dell' essere che non è per sè medesimo non è assoluta e permanente; l' essere che è per sè medesimo non cava dal nulla esseri che in seguito sussistono per loro medesimi fuori del nulla di una maniera fissa; essi non possono continuare ad esistere, se non in quanto che l' essere necessario si sostiene fuori del nulla; non ne sono mai fuori da loro stessi; dunque essi non ne sono fuori se non per un dono attuale dell' Essere. Il dono attuale è libero, e per conseguenza revocabile: se è libero e revocabile, può essere più o meno lungo; subito che può

essere più o meno lungo, esso è divisibile; subito che è divisibile, racchiude una successione; subito che si pone una successione, ecco una intessitura di creazione successive. In tal maniera questa non è una esistenza fissa e permanente; sono esistenze limitate e divisibili, che si rinnovano incessantemente mediante una creazione continua.

È certo adunque che tutto è successivo nella creatura, non solamente la varietà delle modificazioni, ma eziandio il rinnovamento continuo di una esistenza limitata. Questa non permanenza dell' Essere creato è ciò che io chiamo tempo. In tal guisa, lungi dal voler conoscere l' eternità con il tempo, come son tentato di fare, è d' uopo al contrario conoscere il tempo con l' eternità: giacchè si può conoscere il finito dall' infinito, ponendovi il confine o negativa; ma non si può mai conoscere l' infinito dal finito, poichè un limite o negativa non dà alcuna idea di ciò che è supremamente positivo.

XCI. Questa non permanenza della creatura è adunque ciò che io chiamo il tempo; per conseguenza la perfetta ed assoluta permanenza dell' Essere necessario ed immutabile è ciò che debbo chiamare l'Eternità. Dio non può cangiare di modificazioni, poichè non ne può mai avere alcuna, il vero infinito non soffrendo limiti nel suo essere. Non può avere alcun limite nella sua esistenza: conseguentemente, non può avere alcun tempo nè durata; mentre ciò che chiamo durata, è una esistenza divisibile e limitata, e ciò che precisamente è opposto alla permanenza. Esso è dunque permanentemente fisso nella sua esistenza.

XCII. Ho già notato che come ogni essere divisibile è limitato, così ogni vero infinito è indivisibile. Dunque l'esistenza divina, che è infinita, è indivisibile. Se essa non è divisibile come l'esistenza limitata delle creature, nelle quali vi è ciò che chiamasi la parte anteriore e la parte posteriore, ne segue dunque che questa esistenza infinita è sempre tutta intiera. Quella delle creature non è mai tutta ad un tempo; le sue parti non possono riunirsi: l'una esclude l' altra, e v' è bisogno che l' una termini affinchè l'altra incominci.

La ragione di questa incompatibilità fra coteste parti

d' esistenza, si è che il Creatore dà con misura l'esistenza alla sua creatura: subito che la dà limitata, la dà divisibile in parti, l' una delle quali non è l' altra. Ma per l' essere necessario, infinito ed immutabile, è tutto il contrario; la sua esistenza è infinita e indivisibile. In tal guisa non solamente non v' è incompatibilità nelle parti della sua esistenza, come in quella dell' esistenza della creatura; ma, per parlare correttamente, è d' uopo dire che la sua esistenza non ha alcuna parte; essa è essenzialmente sempre tutta intiera.

XCIII. Il voler dunque immaginare tuttavia in Dio cosa che abbia relazione ad alcuna successione, è un ricadere nell'idea del tempo, e confonder tutto. In lui nessuna cosa dura, perchè niente passa; tutto è fisso, ma tutto è ad un tempo tutto è immobile. In Dio nulla è stato, nulla non sarà: ma tutto è. Sopprimiamo dunque in riguardo a lui tutte le quistioni che l'abitudine e la debolezza dello spirito finito, il quale vuole abbracciare l'infinito nella sua maniera angusta e raccorciata, mi tentarebbero di fare. Dirò forse o mio Dio! che voi avevate di già in voi medesimo una eternità di esistenza in voi stesso prima che mi avete creato, e che restavi ancora dopo la mia creazione un' altra Eternità, in cui voi esistete sempre? Queste parole di già e dopo sono indegne di *Colui che è*. Voi non potete soffrire alcun passato ed alcun avvenire in voi. È una follia di voler dividere la vostra eternità, che è una permanenza indivisibile: e un volere che la riva se ne fugga, perchè scendendo lungo il fiume io mi allontano sempre da questa riva che è immobile. Insensato che sono! voglio, o verità immobile! attribuirvi l'essere limitato mutabile, e successivo della vostra creatura! Voi non avete in voi alcuna misura con cui possa misurarsi la vostra esistenza, poichè essa non ha nè limiti nè parti: non avete niente di misurabile; le misure stesse che possono ricavarsi dagli esseri limitati, mutabili, divisibili e successivi, non possono servire a misurar voi, che siete infinito, indivisibile, immutabile e permanente.

Come dirò io adunque, che la corta durata della creatura è in riguardo alla vostra eternità? Non eravate voi avanti di me? non sarete voi dopo di me? Queste parole tendono a significare qualche verità; ma rigorosamente

sono indegne ed improprie : quel che hanno di vero si è che l' infinito sorpassa infinitamente il finito; che in tal guisa la vostra esistenza infinita sorpassa infinitamente in ogni senso la mia esistenza, la quale essendo limitata, ha un principio, un presente, un futuro.

XCIV. Ma è falso che la creazione nella nostra opera divida la vostra eternità in due eternità. Due eternità non farebbero più che una sola: una eternità divisa, che avesse una parte anteriore ed una parte posteriore, non sarebbe più una vera eternità; nel volerla moltiplicare si distruggerebbe, perchè una parte sarebbe necessariamente il limite dell'altra dall'estremità ove si toccassero. Chi dice eternità, se intende quel che dice, altro non dice se non ciò che è, e niente più altro ; poichè tuttociò che si aggiunge a questa infinita semplicità l' annienta : chi dice eternità non soffre più il linguaggio del tempo. Il tempo e l' eternità sono incommensurabili: non possono esser paragonati; e siamo ingannati dalla propria debolezza, ogni qual volta immaginiamo qualche relazione fra cose cotanto sproporzionate.

XCV. Voi avete nondimeno, o mio Dio! fatto qualche cosa fuori di voi; mentre io non sono voi, e v'è infinita diversità. Quando dunque mi avete voi fatto? e quando non eravate prima di farmi? Ma che mai dico io? eccomi già ricaduto nella mia illusione, e nelle quistioni del tempo: io parlo di voi come parlo di me o come parlo di qualche altro essere passaggero che potrei misurare con me. Ciò che passa può esser misurato con ciò che passa; ma ciò che non passa è fuori d' ogni misura e di ogni comparazione con ciò che passa: non è permesso di dimandare nè quando è stato , nè s' era avanti ciò che punto non è, o che è passaggero. Voi siete, e questo è tutto. Oh! che amo questa parola, e mi riempe per tutto ciò che ho a conoscere di voi! voi siete *Colui che è*. Tutto quel che non è questa parola vi degrada: essa sola vi rassembra: nulla aggiungendo alla parola di *essere*, essa nulla diminuisce della vostra grandezza. Essa è (oso dirlo) una parola infinitamente perfetta come voi: Non v' è che voi il quale possiate parlare in tal guisa, e racchiudere il vostro infito in tre parole così semplici.

Io non sono altrimenti, o mio Dio! quegli che è: ahimè!

io sono quasi ciò che punto non è. Io veggomi come un mezzo incomprensibile fra il nulla e l'essere, io sono quegli ch'è stato; io sono quegli che sarà; io sono quegli che più non è ciò che è stato; io sono quegli, che ancor non è ciò che sarà: ed in questo spartimento chè sono io? un non so che, che non può fermarsi in sè, che non ha veruna consistenza, che scorre rapidamente come l'acqua; un non so che, che non posso prendere, che sen fugge dalle mie proprie mani, che più non è subito che voglio prenderlo o scorgerlo; un non so che, che finisce nell'istante medesimo che incomincia, di modo che non posso mai un momento trovar me stesso fisso e presente a me stesso per dire semplicemente. *Io sono*. In tal guisa la mia durata non è che una mancanza perpetua.

Oh che sono io lontano dalla vostra eternità, che è indivisibile, infinita, e sempre presente tutta intiera che sono anche ben lontano dal comprenderla! Essa mi sfugge più è vera, semplice ed immensa; come mi sfugge il mio essere a forza di esser composto di parti, mescolato di verità e di bugia, di essere e di nulla. È troppo poco il dire di voi ch' eravate da secoli infiniti prima ch' io fossi. Avrei vergogna di parlare in tal guisa, mentre è un misurare l'infinito con il finito, ch' è un mezzo-nulla. Allorquando temo di dire che voi eravate avanti ch'io fossi, ciò non è per dubitare ch' esistendo voi, non abbiate creato me, che punto non esistevo; ma sibbene per allontanare da me tutte le idee imperfette che sono indegne di voi. Dirò io che voi eravate avanti di me? no; poichè ecco due termini che non posso soffrire. Non bisogna dire, *Voi eravate*; poichè *voi eravate* indica un tempo passato ed una successione. Voi siete; e non v'è che un presente immobile, indivisibile ed infinito che possa attribuirsi a voi. Per parlare in rigore di termini, non bisogna dire che voi siete sempre stato; bisogna dire che voi siete; e questa parola di *sempre*, che è tanto forte per la creatura, è troppo debole per voi; poichè indica una continuità, e non una permanenza: è meglio dire semplicemente e senza restrizione che voi siete.

Oh Essere! oh Essere! la vostra eternità, che altro non è se non il vostro medesimo essere, mi sorprende; ma mi consola. Io mi trovo innanzi a voi come se non fossi;

io m' inabisso nel vostro infinito: lungi dal misurare la vostra permanenza in riguardo alla mia fluidità continua, io incomincio a perdermi di vista, a non trovarmi più, e a non ritrovare in tutto se non ciò che è, voglio dire voi stesso.

Quel che ho detto del passato, lo dirò anche dell'avvenire. Non si può dire che voi sarete dopo ciò che passa, poichè voi non passate affatto: in tal guisa voi non sarete, ma siete; ed io m' inganno ogni qualvolta parlando di voi esca dal presente. Non dicesi di un lido immobile, che va innanzi o che segue l' onde di un fiume: esso non va innanzi e non segue, poichè non cammina. Ciò che noto di questo fiume in quanto alla immobilità locale, debbo dirlo dell' essere infinito in quanto all' immobilità dell' esistenza. Ciò che passa è stato e sarà, e passa dal preterito al futuro con un presente impercettibile che non può assegnarsi giammai. Ma ciò che non passa esiste assolutamente, e non ho che un presente infinito. Esso è, ed è tutto ciò ch' è permesso di dirne: esso è senza tempo in tutti i tempi della creatura. Chiunque esce da questa semplicità cade dall' eternità nel tempo.

XCVI. Non v'è dunque in voi o verità infinita! che una esistenza indivisibile e permanente. Ciò che chiamasi Eternità *a parte post*, ed Eternità *a parte ante*, non è che una grossolana illusione: in voi non v'è più di mezzo che di principio e fine. Non è dunque in mezzo alla vostra eternità che voi avete prodotto qualche cosa fuori di voi.

Io lo dirò tre volte, ma queste tre volte, non fanno che una; eccole: Oh permamente ed infinita verità! *Voi siete*, e nessuna cosa è fuori di voi: *voi siete*, e ciò che non era principia ad essere fuor di voi: *voi siete*, e ciò che era fuori di voi cessa di essere. Ma queste tre ripetizioni di termini *voi siete*, non sono che un solo infinito, quale è indivisibile. Questa eternità stessa resta ancora tutta intiera: non ne è altrimenti scorsa una metà, poichè non ha parte alcuna: ciò che è essenzialmente sempre tutto presente non può mai esser passato. Eternità! io non posso comprendervi, poichè siete infinita: ma io concepisco tutto ciò che devo escluder da voi per non esservi giammai sconoscente.

XCVII. Ciò non ostante, o mio Dio! qualunque sforzo

ch' io faccia per non moltiplicare la vostra Eternità colla moltitudine de' miei pensieri limitati, mi viene sempre in capo di farvi simile a me, e di dividere la vostra esistenza indivisibile. Soffrite adunque che io anche per una volta entri nella vostra luce inaccessibile, dalla quale sono abbagliato.

Non è egli vero che voi abbiate potuto creare una cosa prima di crearne un'altra? Giacchè ciò è possibile, io sono in diritto di supporlo. Ciò che ancora non avete fatto, non verrà senza dubbio se non dopo ciò che avete già fatto. La creazione non è soltanto la creatura prodotta fuori di voi; essa racchiude altresì l' azione con cui voi producete questa creatura. Se le vostre creazioni sono le une più presso delle altre, esse sono successive, se le vostre azioni sono successive, ecco una successione in voi, e per conseguenza ecco il tempo nella stessa eternità.

XCVIII. Per isciogliere questa difficoltà, io noto che v'è fra voi e le vostre opere tutta la differenza che deve essere fra l' infinito ed il finito, fra il permanente ed il fluido o successivo. Ciò che è finito è divisibile, può esser paragonato e misurato con quei che è finito e divisibile: così voi avete posto un' ordine ed una disposizione nelle vostre creature riguardo a' loro limiti; ma quest' ordine, questa disposizione, questa relazione che risulta dai limiti delle vostre creature, non può mai essere in voi che non siete nè divisibile nè limitato. Una creatura dunque può essere più presto che l' altra, perchè ciascheduna di esse ha una esistenza limitata: ma è falso ed assurdo il pensare che questa successione di creazione si ritrovi in voi. La vostra azione con cui create è voi stesso: altrimenti voi non potrete agire senza lasciar di essere semplice, ed indivisibile. Bisogna dunque concepire che voi siete eternamente creante tuttociò che vi piace di creare.

Dalla vostra parte, voi create eternamente con un'azione semplice, infinita, e permanente, che è voi medesimo: dalla parte della creatura essa non è creata eternamente; il limite è in essa, e non già nella vostra azione. Ciò che voi create eternamente non è che in un tempo; ciò si è che l'esistenza infinita ed indivisibile non comunica al di fuori se non una esistenza divisibile e limitata. Voi dunque non create una cosa prima d' un' altra con una suc-

cessione, che sia in voi, quantunque questa cosa debba esistere due mila anni più presto che un' altra. Queste relazioni sono fra le vostre opere; ma le relazioni dei limiti non possono arrivare fino a voi. Voi conoscete queste relazioni che avete fatte; ma la cognizione dei limiti della vostra opera non mette alcun limite in voi. Voi vedete, in questo corso d'esistenze divisibili e limitate, ciò che io chiamo il presente, il passato, l'avvenire: ma vedete queste cose fuori di voi; non ve ne ha alcuna che vi sia più presente di un' altra. Voi abbracciate tutto egualmente col vostro infinito indivisibile: quel che non è più, non è più e la sua cessazione è reale; ma la medesima esistenza permanente, alla quale ciò che più non è era presente nel mentre ch' era, è ancora la medesima, allorchè un'altra cosa passaggera ha preso il luogo di quella che è annientata.

Siccome la vostra esistenza non ha alcuna parte, una cosa che passa non può nel suo passaggio corrispondere ad una parte piuttosto che ad un' altra: o per meglio dire non può corrispondere a niente; poichè non v' è alcuna proporzione comprensibile fra l' infinito indivisibile e ciò che è divisibile e passaggero.

Bisogna ciò non ostante che vi sia qualche relazione fra l' artefice ed il lavoro ; ma bisogna guardarsi bene dall' immaginare una relazione di successioni e di limiti: l' unica relazione che bisogna concepire si è che ciò che è, e che non può lasciare di essere, fa che ciò che non è riceva da lui una esistenza limitata la quale comincia per finire. Ogni altra relazione, o mio Dio! distrugge la vostra permanenza e la vostra semplicità infinita. Voi siete così grande e così puro nella vostra perfezione, che tutto ciò che mescolo del mio nell' idea che ho di voi, fa che subitamente più non siate voi stesso. Io passo la mia vita nel contemplare il vostro infinito, ed a distruggerlo. Io lo veggo, e non saprei dubitarne ; ma appena voglio comprenderlo, mi sfugge; non è più desso; io ricado nel finito. Io ne veggo abbastanza per contraddirmi e per riprendermi tutte le volte che ho concepito ciò che è meno di voi stesso; ma appena mi sono rialzato , ricado sul proprio mio passo.

Così questa è una mescolanza perpetua di ciò che siete

voi e di ciò che son io. Io non posso nè ingannarmi intieramente, nè possedere in una maniera fissa la vostra verità: perchè io vi veggo nella maniera stessa ch'esisto io: in me tutto è finito e passaggero; io veggo con pensieri certi e fluidi l'infinito che non scorre giammai. Ben lungi dal non conoscervi in questo imbarazzo, io vi riconosco a questo carattere necessario dell' infinito, che non sarebbe più l'infinito, se il finito potesse arrivarvi. Non è questa una nube che ricuopre la vostra verità; questa è la luce della medesima verità che mi sorpassa; questo è perchè voi siete troppo chiaro e troppo risplendente, in guisa che il mio sguardo non può fissarsi su di voi. Io punto non mi sorprendo di non potervi comprendere; ma non saprei abbastanza maravigliarmi di potervi io anche travedere e di accorgermi del mio errore allorchè prendo qualche altra cosa per voi, o che vi attribuisco ciò che in conto veruno non vi conviene.

ARTICOLO IV.

Immensità di Dio.

XCIX. Dopo aver considerata l' eternità e l' immutabilità di Dio, che sono la medesima cosa, debbo esaminare la sua immensità. Poichè esso è per sè medesimo, è supremamente. Poichè è supremamante, ha tutto l' essere in lui. Poichè egli ha tutto l'essere in sè, ha senza dubbio l' estensione: l'estensione è una maniera di essere di cui ho l'idea. Ho già veduto che le mie idee sull' essenza delle cose sono gradi reali dell' essere, i quali sono attualmente esistenti in Dio, che sono possibili fuori di lui, perchè può produrle. L' estensione dunque è in lui, e non può produrla al di fuori se non a causa di essere eminentemente racchiusa nella pienezza del suo essere.

C. D'onde viene adunque che io non lo nomino esteso e corporale? Perchè v'è una estrema differenza, come già ho notato, fra l' attribuire a Dio tutto il positivo o il perfetto dell' estensione, o l'attribuirgli l' estensione con un limite o negativa. Chi pone l'estensione senza limiti, cangia l' estensione nell' immensità; chi mette l' estensione con un limite, fa la natura corporale. Subito che non

mettete alcun limite nell'estensione, voi levate la figura, la divisibilità, il moto, l'impenetrabilità: la figura, perchè questa altro non è che la maniera di essere limitata da una superficie; la divisibilità, perchè ciò che è infinito, come abbiam veduto, non può esser diminuito, nè per conseguenza diviso, nè per conseguenza composto, e divisibile; il moto perchè, se voi supponete un tutto il quale non ha nè parti nè limite, non può nè muoversi al di là del suo posto, poichè non può avervi luogo al di là del vero infinito, nè mutare la disposizione e la situazione delle sue parti, mentre non ha parte alcuna di cui sia composto; finalmente l'impenetrabilità, poichè non può concepirsi l'impenetrabilità se non che concependosi due corpi limitati, l'uno de' quali non è l'altro, e non può occupare il medesimo spazio dell'altro. Non vi sono due corpi di tal guisa nell'estensione infinita ed indivisibile: dunque in essa non v'è impenetrabilità.

CI. Posti tali principî, ne segue che tutto il positivo dell'estensione trovasi in Dio, senza che Dio sia nè figurato, nè capace di moto, nè divisibile, nè impenetrabile, nè per conseguenza palpabile, nè per conseguenza misurabile. Esso non è più in un certo luogo preciso di quello che sia in un certo tempo: poichè il suo essere assoluto ed infinito non ha veruna relazione ai luoghi ed ai tempi, che altro non sono se non limiti e restrizione dell'essere. Il dimandare ch'esso è al di là dell'universo, se ne sorpassa le estremità in lunghezza, larghezza, profondità, sarebbe una questione tanto assurda, quanto il dimandare se esso era prima che il mondo fosse e se sarà anche dopo che il mondo più non sarà.

Come in Dio non può esserci nè passato nè futuro, così non può esservi in lui nè al di là nè al di qua. Come la permanenza assoluta esclude ogni misura di successione, così l'immensità non esclude meno ogni misura d'estensione. Esso non è stato, esso non sarà; ma esso è. Nella medesima maniera, a propriamente parlare, esso non è qua, non è là, non è al di là di un tal limite; ma esso è assolutamente. Tutte queste espressioni che lo riferiscono a qualche termine, che lo fissano ad un certo luogo, sono improprie ed indecenti.

Dov'è dunque? esso è; ed è realmente, in modo che bi-

sogna guardarsi dal dimandare dove? Ciò che è per metà, ciò che è con limiti, è realmente una certa cosa, che non è altro se non quella cosa precisamente. Quanto a lui esso non è precisamente alcuna cosa singolare e ristretta: egli è tutto; egli è l'essere; o per dire anche meglio dicendo più semplicemente, Egli è: poichè meno parole si dicono di lui, e più cose si dicono di lui. Egli è: guardatevi bene di niente aggiungervi. Gli altri esseri, che non sono se non mezzo esseri, esseri storpiati, porzioni impercettibili dell' essere, punto non sono semplicemente: siamo ridotti a dimandare quando e dov'è ciò ch' essi sono? Se essi sono non sono stati e punto non sarannno: se sono qui, non sono là. Queste due questioni *quando* e *dove*, esauriscono il loro essere. Ma per Colui che è, si è detto tutto quando si è detto ch' egli è. Chi domanda ancora qualche cosa, nulla ha compreso dell' unica cosa che bisogna comprendere: l'infinito indivisibile non può rispondere ad alcuno essere divisidile e finito che chiamasi corpo.

CII. Ma ricuserò io di dire ch' esso è per tutto? No, io non ricuserò di dirlo, se bisogna, per accomodarmi alle nozioni popolari ed imperfette. Io mi guarderò bene di attribuirgli una presenza corporea in ciascun luogo; poichè esso non è corpo; non ha la superficie contigua alla superficie degli altri corpi: ma gli attribuirò per farmi intendere, una presenza d'immensità; vale a dire che come in ogni tempo si deve dir sempre di Dio: Egli è senza restringerlo dicendo: Esso è oggi, nello stesso modo in ogni luogo devè dirsi: Esso è, senza restringerlo dicendo: Esso è quì.

Ma, anche una volta, non è questo un togliere a lui una perfezione, ed a me una consolazione maravigliosa, il non osare di dire ch' esso è qui? E bene, io lo dirò quanto si vuole, purchè io l'intendo come devo. Quando temo di dire ch' egli è qui presente, non è già per attribuirgli qualche cosa di meno reale e di meno grande della presenza; ma al contrario per inalzarmi ad una maniera più pura di concepirlo nella sua semplicità universale; per riconoscere ch'esso è infinitamente più che presente.

Io sostengo che essere semplicemente e assolutamente, è infinitamente più che essere da per tutto; perchè esse-

re per tutto,è una cosa limitata, poichè i luoghi sono superficie dei corpi, e per conseguenza veri corpi, che son divisibili ed hanno necessariamente dei limiti. È vero che io non posso concepire alcun luogo in cui Dio non agisca, vale a dire alcun essere che Dio non produca incessantemente. Ogni luogo è corpo; non v'ha alcun corpo su cui Iddio non agisca, e che non sussista per l' attuale operazione di Dio. È dunqe chiaro che non v'è alcun luogo in cui Dio non operi: ma avvi una gran differenza fra operare su di un corpo, o essere per sua propria sostanza in questo corpo. Io non posso concepire la presenza locale se non che per una relazione locale di sostanza a sostanza: non v' è alcuna relazione locale fra una sostanza che non ha nè limiti nè luogo, ed una sostanza limitata e figurata: egli è adunque manifesto che Dio, a rettamente discorrere, non è in alcun luogo, benchè agisca su tutt' i luoghi;poichè non può avere alcuna relazione locale per la sua sostanza con alcun corpo.

CIII. Ma ove è dunque? non è in alcun luogo? No, non è in alcun luogo: esiste troppo per esistere con qualche limite, e per conseguenza per esser presente con la sua sostanza in un certo luogo più che in un altro. Tal sorta di quistioni, che sembrano tanto imbarazzanti, non lo sono se non a causa che male a proposito c' impegnano a rispondervi: in luogo di rispondervi, è d'uopo sopprimerle È come chi domandasse di qual legno è una statua di marmo; di qual colore è l'acqua pura, che non ne ha alcuno; di che età è il fanciullo, che non è ancor nato?

Cosa divengono adunque tutte le idee d'immensità che rappresentano Dio come riempiente tutti gli spazi dell' universo e traboccante infinitamente al di là? Queste non sono idee della mia mente attenta sopra di sè medesima; sono al contrario immaginazioni ridicole. A parlar degnamente, Dio non è nè dentro nè fuori del mondo, poichè per l' essere infinito non v'è nè dentro nè fuori, che sono i termini di misura.

Tutto questo errore grossolano proviene dal che le idee di eternità e d'immensità ci sorpassano con il loro carattere d' infinito, e ci sfuggono per la loro semplicità. Si vuole rientrar sempre nel composto, nel finito, nel nume-

ro e nella misura. In tal guisa s'immagina, contro le proprie idee, una falsa eternità che non è se non un seguito o successione confusa dei secoli all' infinito, ed una falsa immensità che non è se non una composizione confusa di spazio e di sostanze all'infinito: ma tuttociò non ha veruna relazione all' eternità ed all' immensità vera. Queste successioni di secoli, queste unioni di spazi riempiti da sostanze, sono divisibili, ed in conseguenza hanno essenzialmente dei limiti, sebbene io non mi rappresenti attualmente e distintamente questi limiti, considerando questi due oggetti. In questa guisa quando attribuisco loro l' infinito, io mi contraddico da me stesso con la distrazione, e dico una cosa, che non può avere alcun senso.

CIV. La sola vera maniera di contemplar l' eternità e l' immensità di Dio, si è di creder bene ch' esso non può avere in sè nè alcun tempo, nè alcun luogo; che tutte le questioni del tempo e del luogo non convengono a suo riguardo, che bisogna rispondervi, non con una risposta categorica e seria, ma rammentando la loro assurdità, ed imponendo loro un perpetuo silenzio. Queste due cose, cioè, l'eternità, e l' immensità hanno fra loro una maravigliosa relazione; in guisa che sono realmente la medesima cosa, cioè l'essere semplice e senza limiti. Allontanate scrupolosamente ogn'idea di limite, e voi non esitarete più con vane quistioni.

Dio è; tutto ciò che aggiungete a queste due parole, sotto i più belli pretesti, oscura in vece di rischiarare. Il dire ch'esso è sempre, è cadere in uno equivoco, e prepararsi ad una illusione; *sempre* può voler dire una successione che punto non finisce; e Iddio non ha altrimenti una succession di secoli che non finisce mai. In tal guisa, dire ch' egli è, dice più che il dire ch' egli è *sempre*. Nello stesso modo, dire ch' egli è *per tutto*, dice meno che il dire ch'egli è; poichè il dire ch' egli è *per tutto*, potrebbe significare che la sostanza di Dio si estende, e si rapporta localmente a tutti gli spazî divisibili: non può avere questa relazione locale di sostanza con li corpi divisibili e misurabili.

CV. Egli è dunque vero che a parlare rigorosamente, è ben meglio dire, che Dio è, che il dire, egli è sempre, e per tutto. Se Dio agisce su di un corpo, non segue perciò

ch' esso sia con una presenza sostanziale in quel corpo: l'infinito indivisibile, senza relazione dalla sua parte al finito divisibile, non lascia d' agire su di esso. Nel medesimo modo, sebbene Dio agisca sul tempo o successioni delle creature, non ne segue altrimenti ch'esso sia in alcun tempo o mutazione di creature. L'Immenso limita e dispone il tutto. L' Immobile muove tutto. Colui che è, fa sì che ciascuna cosa sia con misura per l'estensione e per la durata.

Le cose limitate possono compararsi e rapportarsi coi loro limiti le une alle altre. L' infinito indivisibile non può essere nè comparato, nè rapportato, nè misurato. Tutto è in lui assoluto: nessun termine relativo può convenirgli. Esso non è più nel mondo che ha creato, di quello che fuori del mondo negli spazi che non ha creati; poichè la sua immensità non è fissata in luogo alcuno; essa non più sarebbe immensità.

Esso non è stato in un determinato tempo creante certe cose piuttosto che altre, sebbene abbia posta una successione all' esistenza limitata delle sue creature; poichè esso è eternamente creante tutto ciò che creato esser deve ed esistere successivamente. Nel medesimo modo meno ha in lui relazione differente alle perti le più lontane fra quelle che compongono l' Universo. Il limite essendo nella creatura, e non in lui, ne segue che le relazioni, le successioni e le misure sono unicamente nelle creature, senza che sia permesso darne niente ad esso.

Esso è eternamante creante ciò che è creato in oggi; conforme è eternamente creante ciò che fu creato nel primo giorno dell' universo : nel modo stesso egli è immenso nelle più piccole creature come nelle più grandi. L' ordine e le relazioni sono nelle creature fra loro. Paragonatele fra esse,è vero il dire che una creatura è più antica dell' altra, che l' una è più estesa, e più lontana dell'altra. Il limite fa quest' ordine e questa relazione. È vero altresì che Iddio vede quest'ordine e questa relazione che ha fatto nelle sue opere: ma quel ch'esso vede nel finito divisibile non è in lui, poichè esso è indivisibile ed infinito: giacchè esso non si divide nè si limita nel fare fuor di sè degli esseri divisibili e limitati. Lungi adunque, lungi da me, tutte queste importune questioni ove trovo

che il mio Dio non è conosciuto: esso è più che sempre; poichè esso è; esso è più che per tutto; poichè esso è. In lui non v'è nè presenza nè assenza locale giacchè non v'è nè luogo nè limiti: non v'è nè di là nè di qua nè di dentro nè di fuori. Egli è, e tutte le cose sono per esso: si può anche dir ch' esse sono in lui, non già per significare ch'esso è il loro luogo e la loro superficie ma sibbene per più sensibilmente rappresentare ch' egli agisce su tutto ciò che è, e che può, oltre gli esseri limitati, produrne degli altri più estesi su' de' quali agirebbe con la medesima potenza.

CVI. Oh mio Dio, siete pur grande! pochi pensieri giungono fino a voi; e quando s' incomincia a comprendervi, non si può esprimervi: mancano le parole: le più semplici sono le migliori; le più figurate e le più moltiplicate sono le più improprie. Se si ha la sobrietà della sapienza, dopo aver detto che voi siete, non si ardisce di più aggiunger nulla. Più vi si contempla, più si ama di tacere, considerando che cosa è quell' Essere il quale altro non è che Essere, e che è più Essere di tutti li Esseri, e che è così supremamente Essere, che egli solo a suo piacimento fa essere tutto ciò che è. Nel veder voi, o semplice ed infinita verità, io ammutisco; ma divengo, se ardisco dirlo, simile a voi; la mia vista diviene semplice ed indivisibile come voi. Non già nel percorrere la moltitudine delle vostre perfezioni, io vi concepisco bene; al contrario, nel moltiplicarle ad effetto di considerarle per diversi relazioni e diversi aspetti, io vi indebolisco, io vi diminuisco; io mi diminuisco, io m'indebolisco, io mi confondo: questo cumulo di particelle divine non è più perfettamente il mio Dio; queste infinite partizioni e distinzioni non sono più quel semplice infinito ch'è il solo infinito vero.

O che io amo meglio di vedervi tutto riunito in voi stesso con un solo sguardo! Veggo l' Essere, ed ho veduto tutto; ho attinto alla sorgente; io vi ho quasi veduto faccia a faccia. Siete voi stesso; giacchè che altro siete voi se non l' Essere? e che cosa vi si potrebbe aggiungere, che fosse al di là di questa grande espressione?

Ahi! come può esser ciò? Io che son quegli che punto non è, o, tutto al più, che è un non so che non si può trovarsi nè nominarsi e che nel momento non è già più;

io, nulla; io,ombra dell'essere,io veggo colui che è; e nominandolo *Colui che è*, io ho detto tutto; io non temo di dirne troppo poco. D' allora esso non è più racchiuso nè nel tempo,nè negli spazi.Infiniti mondi che posso immaginarmi,infiniti secoli immaginati egualmente, non sono nulla in presenza di Colui che è. Esso mi sorprende, ed io ne son rapito. Io soccombo nel vederlo , e questa è la mia gioja ; io balbetto , e ciò è tanto meglio che restar senz' alcuna parola per dire nè ciò che è , nè ciò che io non sono,nè ciò che esso fa in me, nè ciò che concepisco di lui.

Ma, o mio Dio! temevo forse che voi non mi ascoltiate, o che siate lontano da me, perchè ho riconosciuto che è cosa indegna di voi l'attribuirvi una presenza sostanziale in ciascuna parte dell' universo? No , no, o mio Dio, io punto non lo temo; io v' intendo, e voi intendete me meglio che non m' intenderanno tutte le vostre creature : voi siete più che presente qui : siete dentro di me più che me stesso; io non sono nel luogo medesimo ove sono se non che in una maniera finita : voi siete infinitamente e la vostra azione infinita è sopra di me: voi non siete limitato in alcuna parte ed io vi trovo per tutto : voi ci siete prima che io vi sono ; ed io non ci vado se non in quanto che voi mi ci portate: io vi lascio nel luogo che lascio io ; io vi trovo per tutto ove io passo ; voi mi attendete nel luogo in cui arrivo. Ecco , o mio Dio ! ciò che mi fa dire la mia debole cognizione, o piuttosto mi fa balbettare.

Queste parole improprie ed imperfette sono il linguaggio di un amore debole e grossolano: io lo dico per me, e non per voi;per contentare il mio cuore, non per istruirmi nè per lodarvi degnamente. Quando parlo per voi, io trovo basse ed improprie tutte le mie espressioni ; io ritorno all' essere; io me ne volo fino a quegli che è; non sono più in me nè io medesimo; io passo in colui che vede, in colui che è: io lo veggo, io mi perdo, io l' intendo, ma io non saprei farmi intendere: ciò che veggo estingue ogni curiosità; senza ragionare,io veggo la verità universale: io veggo, e ciò è la mia vita; veggo ciò che è, e non voglio più vedere ciò che punto non è.Quando sarà ch'io vegga ciò ch'è,per non aver più altra vista se non questa

vista fissa? Quando sarò io, per questo sguardo semplice e permanente, unito a lui? Quando sarà, che tutto io stesso sia ridotto a questa sola parola immutabile: **Esso è: Esso è: Esso è?** Se aggiungo: Sarà' nel secolo de' secoli, ciò è per parlar secondo la mia debolezza, non già per meglio esprimere la sua perfezione.

ARTICOLO V.

Scienza di Dio.

CVII. Non posso concepire Dio come essendo per sè stesso, senza concepirlo come avendo in sè stesso la pienezza dell'essere, e di conseguenza tutti i modi di essere all' infinito. Ammesso questo fondamento, ne segue che l'intelligenza o pensiero, ch'è un modo di essere, è in lui. Io che penso, non sono per me stesso: ciò che ho digià chiaramente conosciuto per la mia imperfezione. Non essendo per me stesso, debbo essere per un altro. Questo altro che cerco è Dio. Questo Dio che mi ha fatto, e che mi ha dato l'essere pensante, non avrebbe potuto darmelo, se non l'aveva. Pensa adunque, e pensa infinitamente: avendo la pienezza dell'essere, ha la pienezza dell'intelligenza, ch' è una specie di essere.

CVIII. La prima cosa che si presenta ad esaminare, è il sapere cosa è pensiero e l'intelligenza; ma è una quistione alla quale non posso rispondere. Pensare, concepire, conoscere, percepire, sono i vocaboli più semplici che posso adoprare; non posso adunque spiegare nè difinire siffatti vocaboli: altri li oscurarebbero, invece di rischiararli. Se non concepisco chiaramente cosa è concepire e conoscere, non concepisco nulla. Vi sono certe prime nozioni che sviluppano tutte le altre, e che a lor volta non possono essere sviluppate: e non evvene alcuna che sia più in questo primo ordine quanto la nozione del pensiero.

CIX. La seconda quistione a fare, è il sapere quale è la scienza o intelligenza che Dio ha in sè stesso. Non posso dubitare che non si conosca. Poichè è infinitamente intelligente, bisogna che conosca l' universale ed infinita intelligibilità ch' è esso stesso. Se non conoscesse la

sua propria essenza, non conoscerebbe nulla. Non si possono conoscere gli esseri partecipati e creati se non per l'essere necessario e creatore, nel cui potere si trova la loro possibilità od essenza, e nella cui volontà si vede la loro esistenza attuale; perchè siffatta esistenza attuale non essendo per sè stessa, e non portando la sua causa nel suo proprio fondo, non si può scoprire che mediatamente in ciò ch' è precisamente la sua ragione di essere, nella causa che la cava attualmente dall' indifferenza ad essere od a non essere.

Se dunque Dio non conoscesse sè stesso, non potrebbe niente conoscere fuori di sè, e di conseguenza non conoscerebbe niente del tutto. Se non conoscesse niente, sarebbe un niente d'intelligenza. Come per lo contrario io debbo attribuirgli l'intelligenza la più perfetta, ch' è l' infinita, bisogna concludere ch' egli conosca attualmente una intelligibilità infinita: egli non ve n' ha se non che una sola che sia veramente infinita, intendo dire della sua: perchè la intelligibilità e l'essere sono la medesima cosa. La creatura non può mai essere infinita, perchè non può mai avere un essere infinito, che sarebbe una infinita perfezione. Dio non può dunque trovare se non in sè solo l'infinita intelligibilità, che dev'essere l'oggetto della sua intelligenza infinita.

Per altro egli è facile vedere tutto d'un tratto che l'idea di una intelligenza che si conosce tutta quanta perfettamente, sia più perfetta dell' idea di una intelligenza che non si conoscesse affatto, o che conoscessesi imperfettamente. Bisogna sempre riempire questa idea della più alta perfezione, per giudicare di Dio. È dunque manifesto ch' egli si conosce esso stesso, e che conoscesi perfettamente, vale a dire che vedendosi eguaglia con la sua intelligenza la sua intelligibilità; in una parola, si comprende.

LX. Io scorgo dunque una estrema differenza tra concepire e comprendere. Concepire un oggetto, è averne una conoscenza che basta per distinguerlo da ogni altro oggetto col quale si potria confondere, e non conoscere intanto talmente tutto ciò ch' è in lui, da potersi assicurare distintamente tutte le sue perfezioni, in quanto che sono in sè stesse intelligibili. Comprendere signi-

fica conoscere distintamente e con evidenza tutte le perfezioni dell' oggetto, per quanto sono intelligibili. Non v'ha se non che Dio che conosca infinitamente l' infinito: noi non conosciamo l' infinito che in un modo finito. Egli deve dunque vedere in sè stesso una infinità di cose che noi non possiamo vedervi; e quelle stesse che noi vi vediamo, egli le vede con una evidenza ed una precisione, per isvilupparle ed accordarle insieme, che oltrepassa infinitamente la nostra.

CXI. Dio, che si conosce di quella conoscenza perfetta che io nomino comprensione, non si contempla successivamente e per una serie di pensieri riflessi Come Dio è sovranamente uno, il suo pensiero, ch' è lui stesso, è pure sovranamente uno; come è infinito, il suo pensiero è infinito: un pensiero semplice, indivisibile ed infinito, non può avere alcuna successione: non vi ha dunque in questo pensiero alcuna delle proprietà del tempo, ch' è una esistenza limitata, divisibile, e variabile.

Non si può dire che Dio incomincia a conoscere quello che non ha conosciuto, nè che cessa di conoscere e di pensare ciò che digià pensava. Non può ammettersi alcun' ordine nè distribuzione nei suoi pensieri, in guisa che l'uno preceda e l'altro segua; perchè quest' ordine, questo metodo e questa distribuzione non può trovarsi che nei pensieri limitati e divisibili che fanno una successione.

L' infinita intelligenza conosce l' infinita ed universale intelligibilità o verità con un solo sguardo, ch' è lui stesso, e che di conseguenza non ha nè varietà, nè progresso, nè successione, nè distinzione, nè divisibilità. Questo sguardo unico esaurisce ogni verità e non si esaurisce mai esso stesso; perchè egli è sempre intero; o per meglio dire, bisogna parlare di lui come di Dio, poichè non è con lui che una stessa cosa. Egli non è stato; non sarà: ma è; ed è sempre ogni pensiero ridotto ad uno.

Se l'intelligenza divina non ha successione e progresso, egli non è che Dio non vegga il legame e l' incatenamento delle verità tra loro. Ma evvi una estrema differenza tra il vedere tutti questi legami delle verità, e non vederli che successivamente, traendo a poco a poco l'uno dall' altro per il legame che hanno tra loro. Egli

vede senza fallo tutti questi legami delle verità; vede come l'una prova l'altra; vede tutti i diversi ordini che le intelligenze limitate possono seguire per dimostrare queste verità: ma vede e le verità ed i loro legami, e l'ordine per dedurle le une dalle altre, per una veduta semplice, unica, permanente, infinita, ed incapace di qualunque divisione. Siffatta è l'intelligenza con la quale Dio conosce ogni verità in sè stessa.

Bisogna ora esaminare com' egli conosce ciò ch' è fuori di lui.

CXII. Non conviene risguardare ciò ch'è puramente possibile come essendo fuori di lui. Noi abbiamo digià riconosciuto, in parlando delle idee e de'diversi gradi dell' essere rimontando all' infinito, che Dio vede in sè stesso tutt' i diversi gradi cui può comunicare l' essere a ciò che non è che questi diversi gradi di possibilità costituiscono tutte le essenze di nature possibili. Esse non hanno differenza tra loro che per il più o meno di essere: Dio le vede dunque nella sua potenza, ch' è lui stesso; e come ciò ch' è puramente possibile non è niente di reale fuori della sua potenza e de' gradi infiniti di essere che sono comunicabili a sua scelta, questa possibilità non è niente che sia fuori di lui, nè che se ne possa distinguere.

CXIII. Per gli esseri futuri, non sono mai futuri al suo sguardo, e non saranno mai passati per lui; perchè non avvi, come ho notato, nemmeno l'ombra di passato o di avvenire per lui. Egli vede bene che nell' ordine che mette tra le esistenze limitate, che pei loro limiti sono successive, le une sono davanti e le altre vengono dopo; vede che l'una è futura, l'altra presente, e l' altra passata, per la relazione che hanno tra di loro. Ma quest' ordine ch' egli vede tra loro non è per lui: tutto gli è adunque egualmente presente. La parola *presente* stessa non esprime che imperfettamente ciò che concepisco; dappoichè la parola di presenza significa una cosa contemporanea all' altra; ed in questo senso non v' ha meno di presente che di passato e di futuro in Dio. A parlare nell' esattezza rigorosa, non evvi alcuna relazione di esistenza tra l'esistenza fluida, divisibile e successiva, e la permanenza assoluta della esistenza infinita ed indivisibile di Dio. Ma infine, tuttochè si esprima imperfettamente

la permanenza assoluta con la porola di presenza continua, si può dire, con la correttiva che ho notato, che tutto è sempre presente a Dio.

CXIV. Il futuro ch' egli vede in questa sorta di presenza, è un obbietto ch' ei trova ancora in sè stesso. Eccone due ragioni: 1° egli vede le cose secondo conviensi alla sua perfezione di vederle; 2° le vede tali quali sono in sè stesse.

Egli vede le cose secondo conviene alla sua perfezione di vederle. Quando io veggo una cosa, la veggo perchè è: si è la verità dell'oggetto che mi dà la conoscenza dell'oggetto stesso. Come questa verità dell' oggetto non è per sè stessa, egli non è mica per essa, ma sibbene per colui che l'ha fatta, che io sono reso intelligente. Onde si è la verità per sè stessa che riluce in questa verità particolare e comnnicata: si è questa verità universale, dico, che m' illumina. Ma finalmente la verità ch' è il mio obbietto è fuori di me, e dessa è che mi dà la conoscenza che io non aveva; ed è certo che ciò che io chiamo me, ch' è un essere pensante, riceve una luce o conoscenza dall'obbietto.

Non n' è lo stesso di Dio. Come egli è per sè stesso, è zeiandio intelligente per sè stesso. Essere per sè, vale essere infinitamente, senza nulla ricevere d' altrui. Essere intelligente per sè, si è essere infinitamente intelligente, senza nulla ricevere d'altrui. Dio ha dunque l'intelligenza infinita, senza poter nulla ricevere dal suo stesso obbietto: il suo obbietto non può dunque niente dargli.

CXV. Concluderemo dunque da ciò che Dio non vede le cose perchè sono, ma che al contrario esse non sono che a cagion ch' egli le vede? No, io non posso entrare in questo pensiero. Dio non pensa una cosa se non quando è vera o esistente. Egli la vede dunque perchè è reale. È vero che non è reale se non per lui. Se si prende il suo pensiero e la sua scienza per lui stesso, perchè in effetti la sua scienza non è niente di distinto da lui, bisognerà confessare in questo senso che la sua scienza è la cagione degli esseri che ne sono gli obbietti. Ma si considera la sua scienza sotto questa idea precisa di scienza, ed intanto che non è che una semplice veduta degli oggetti intelligibili, bisogna concludere ch' essa non fa le cose vedendole, ma che le vede perchè sono fatte.

La ragione che me lo persuade, è che l' idea di pensare, di concepire, di conoscere, presa in una intiera precisione, non racchiude che la semplice percezione di un oggetto digià esistente, senza alcun' azione nè efficacia su di esso. Chi dice semplicemente conoscenza, dice una azione che suppone il suo obbietto, e che non lo fa. Si è dunque per un' altra cosa che per il semplice pensiero preso in questa precisione della sua idea, che Dio agisce sugli oggetti per renderli veri e reali; e la sua scienza o pensiero non li fa, ma li suppone.

CXVI. Come diremo noi dunque che Dio non riceve niente dall' oggetto che concepisce? Eccolo: si è che l' obbietto non è vero ed intelligibile che per la potenza e per la volontà di Dio. Quest'obbietto non avendo l' essere per sè stesso, è per sè stesso indifferente ad esistere o non esistere: ciò che lo determina alla esistenza è la volontà di Dio, ed è la sua unica ragione di essere. Dio vede dunque la verità di questo essere senza uscire da sè medesimo, e senza prendere niente ad imprestito dal di fuori. Egli ne vede la possibilità od essenza nei suoi proprii gradi infiniti di essere, come abbiamo più volte spiegato; ne vede la esistenza o verità attuale nella sua propria volontà, ch' è l'unica ragione o cagione di questa esistenza (1).

È inutile il domandare se Dio non conosca gli obbietti in sè stessi; egli li conosce tali quali sono. Essi non sono mica per sè stessi; non sono che per lui, e di conseguenza per lui è che sono intelligibili: egli non può dunque conoscerli che per sè stesso e per la sua volontà. S' egli considera la loro essenza, non vi troverà nessuna determinazione ad esistere; non vi troverà anco alcuna possibilità per sè stessi: troverà solo che non sono impossibili alla sua potenza. Quindi è nella sua sola poten-

(1) La volontà di Dio può dirsi l' *unica ragione* o *causa*-di tutte le cose, anche delle cose libere, in ciò che Dio *solo* è cagione in un senso assoluto ed al supremo grado; e che si è la sua volontà sola che determina l' esistenza degli esseri creati, che non sono cagioni che in un modo relativo e sotto la dipendenza della cagione primiera. Ma ciò debbe intendersi senza pregiudizio della *libertà umana*, siccome si è spiegato nella prima parte, al sog. dei n. LXV, LXVI, ec. — *Tr.*

za ch' egli trova la loro possibilità, che non è niente per sè stessa. Nella sua volontà positiva eziandio si è che egli trova la loro esistenza; perchè in quanto alla loro essenza, essa non contiene in sè alcuna ragione o causa di esistere : al contrario, contiene per sè necessariamente la non esistenza. Egli non vi vede dunque che niente, e non può mai trovare l' esistenza della sua creatura che nella sua pura volontà, fuori della quale l' obbietto stesso non è più che niente.

Quindi Dio non è illuminato come me dagli oggetti esteriori ; egli non può vedere se non ciò che fa ; perchè tutto ciò che non fa attualmente non è affatto. L'intelligibilità del mio obbietto è indipendente dalla mia intelligenza, e la mia intelligenza riceve da questo obbietto intelligibile una novella percezione. Non è lo stesso di Dio; l'obbietto non è obbietto, non è vero ed intelligibile, che per sè : quindi è l' obbietto che riceve la sua intelligibilità, e l'intelligenza infinita di Dio non può riceverne alcuna nuova percezione. Come tutto non è vero ed intelligibile che per lui, per vedere tutte le cose come sono, bisogna ch'egli le conosca puramente per sè stesse e nella sua sola volontà, che n' è l'unica ragione; perchè fuori di questa volontà, e per sè stesse, esse non hanno niente di reale, nè per conseguenza di vero e d' intelligibile.

Non saprei abbastanza imbevermi di questa verità, perchè io preveggo che, dato ch' essa mi sia sempre ben presente in tutta la sua forza e la sua evidenza, servirà in seguito a dilucidarmene molte altre.

CXVII. Ho considerato come Dio vede gli esseri puramente possibili, e quelli che debbono esistere in qualche parte del tempo. Mi resta ad esaminare come conosce gli esseri che io chiamo *futuri condizionali*, vale a dire che debbono essere se certe condizioni avvengono, e non altrimenti. I futuri condizionali che saranno assolutamente, perchè la condizione cui vanno collegati debbe certamente avvenire, ricadono manifestamente nel novero di futuri assoluti. Quindi io comprendo senza pena che, come essi avverranno assolutamente, Dio vede la loro futurazione assoluta, se posso parlar così, nella volontà assoluta che ha formato di fare avvenire la condizione cui sono collegati.

Pei futuri condizionali la cui condizione non deve avvenire, e che di conseguenza non sono assolutamente futuri, Dio non li vede che nella volontà che aveva di farli esistere, supposto che la condizione alla quale li annetteva fosse avvenuta. Onde, a loro riguardo, si può dire che egli non ha voluto nè la condizione, nè l'effetto che era la conseguenza della condizione: egli ha solamente voluto legare questa condizione con questo effetto, in guisa che l'uno doveva avvenire dall' altra; e si è nella sua propria volontà, la quale legava questi due avvenimenti possibili, ch' egli vede la futurazione del secondo. Ma infine non può niente vedere se non nella sua propria volontà che fa l'essere, la verità, e di conseguenza l' intelligibilità di tutto ciò ch' esiste fuori di lui. Se egli non vede gli esseri reali ed attualmente esistenti che nella sua pura volontà nella quale essi esistono, a maggior ragione non vede egli che in questa stessa volontà gli esseri condizionalmente futuri, che per mancanza della condizione non sono assolutamente futuri e che, per conseguenza non hanno nè esistenza, nè realtà, nè verità, nè intelligibilità propria. Che bisogna concludere da tutto ciò? che Dio non si determina a certe cose piuttosto che ad altre, perchè vede ciò che dee risultare dalla combinazione de' futuri condizionali? E sarebbe attribuire all' essere perfetto due grandi imperfezioni: l'una, di essere illuminato dalla sua propria opera ch' è il suo obbietto, laddove egli non può niente vedere che in sè solo, luce e verità universale; l'altra, di dipendere dalla sua opera, e di accomodarsi a ciò che non può cavare, dopo averla girata in tutt' i versi per vedere quella che gli dà più facilità. Io comprendo dunque che, lungi dal cercare bassamente la cagione delle sue volontà nella previsione che egli ha avuto dei futuri condizionali, nei diversi piani che ha formato della sua opera, tutto al contrario non è permesso di cercare la cagione di tutte queste futurazioni condizionali, e della previsione che ne ha avuto, che nella sua sola volontà, la quale è l'unica ragione di tutto.

CXVIII. No, mio Dio, voi non avete consultati molti piani ai quali fossivo costretto di assoggettarvi. Chi mai poteva impedirvi? Voi non preferite punto una cosa

ad un'altra a cagion che voi prevedete ciò che dev' essere; ma essa non dev'essere ciò che sarà, se non a cagion che voi volete che sia tale. La vostra scelta non segue punto servilmente ciò che deve avvenire; si è al contrario questa scelta sovrana, feconda ed onnipossente, che fa che ogni cosa sarà ciò che voi le ordinate di essere. Oh! che voi siete grande, e lontano d' aver bisogno di nulla! la vostra volontà non si misura sul nulla, perchè fa essa sola la misura di tutte le cose.

Non vi ha niente che sia nè condizionalmente nè assolutamente, se la vostra volontà non lo chiama, e non lo cava dall' assoluto nulla. Tutto ciò che voi volete che sia, viene bentosto ad esserlo; ma al grado preciso di essere che voi gli marcate. Voi non potete trovare alcuna convenienza nelle cose, poichè siete voi che le fate tutte: gli obbietti che voi conoscete non imprimono niente in voi; laddove quelli che io incomincio a conoscere imprimono in me e vi fanno la percezione di qualche verità particolare che aumenta la mia intelligenza.

Per voi, o infinita verità! voi trovate ogni verità in voi stesso. Gli oggetti creati, lungi dal darvi qualche intelligenza, ricevono da voi tutta la loro intelligibilità; e come questa intelligibilità non è che in voi, non è che in voi altresì che la potete vedere. Voi non potete vederli in sè stessi, poichè in sè stessi non sono niente, ed il niente non è intelligibile: quindi non potete vederli se non in voi, che siete la loro unica ragione di esistenza.

A forza di essere grande, voi siete di una semplicità che sfugge ai miei sguardi successivi e limitati. Quando io supponessi che voi avessivo creato cento mila mondi durevoli per una successione innumerevole di secoli, bisognerebbe concludere che voi vedessivo il tutto di un solo sguardo nella vostra volontà, come voi vedete della stessa veduta tutte le creature possibili nella vostra potenza, ch' è voi stesso. È uno stupore del mio spirito, che l'abitudine di contemplarvi non diminuisce affatto. Io non posso assuefarmi a vedervi, o infinito semplice, al di sopra di tutte le misure per le quali il mio debole spirito è sempre indotto a misurarvi. Io dimentico sempre il punto essenziale della vostra grandezza; e per ciò ricado a con-

tra tempo nello stretto recinto delle cose finite. Perdonate siffatti errori, o bontà che non siete meno infinita di tutte le altre perfezioni del mio Dio; perdonate i balbettamenti di una lingua che non può astenersi di lodarvi, e gli smarrimenti di uno spirito che voi non avete fatto che per ammirare la vostra perfezione.



LETTERE

SU DIVERSI OGGETTI

DI METAFISICA

E

DI RELIGIONE

LETTERA PRIMA

AL DUCA D'ORLEANS

IN SEGUITO REGGENTE DEL REAME

SOPRA L'ESISTENZA DI DIO

E

SOPRA LA RELIGIONE

(1715)

La vostra lettera, o Signore, richiederebbe in risposta un' opera stesa dalla più esperta mano; tuttavia m' ingegnerò, nel prestarmi ai vostri ordini, di esporre qui alcune considerazioni, al difetto delle quali agevolmente supplirà l'elevato vostro ingegno.

CONSIDERAZIONI

D'un uomo che esamina tra sè ciò che dee credere in materia di religione.

Io sono in questo mondo, senza che sappia nè donde mi sia venuto, nè come io mi ci trovi, nè dove io n' andrò. Alcuni mi parlano di molte cose, porgendomele come indubitabili, ma io sono risoluto di dubitarne, e di rigettarle eziandio, ove io non possa persuadermi, meritar esse la mia credenza: chè il vero uso della ragione la quale io sento in me, è di non credere senza motivo, e di non piegarmi, se non tratto da chiaro contrassegno

di verità. Altri vorrebbero ch'io cominciassi dal disprezzare tutto ciò che si chiama misteri di religione; ma non ho coraggio di rigettarli, se non dopo maturo esame; poichè non è minor prova di leggerezza e debolezza di mente l'incredulità e l'ostinazione, che la credulità e la superstizione. Io cerco il mezzo dei due estremi. Sento già, che troppo debole è la mia ragione, e la mia volontà oltremodo esposta agli agguati dell'orgoglio e delle passioni, ond'io disperar dovrei di cogliere questo mezzo preciso, e di conservarmivi fermo ognora e costante, quando l'avesse trovato; ma in fine io non potrei col mezzo delle mie sole forze naturali, farmi da me stesso nè più penetrante, nè più sofferente nelle mie indagini, nè più esatto ne' miei raziocinî, nè più costante nelle mie buone disposizioni, nè più guardingo contro l'orgoglio, nè più imparziale in favore della verità, di quello ch' io mi sono. Io ho solo me stesso per questo esame, ed appunto di me stesso più che mai io diffido stante le infinite esperienze infelici della precipitazione de'miei giudizi, e della corruzione del mio cuore. In tale stato d'impotenza che mi resta dunque da fare?

Oh! se egli è vero che vi abbia al di sopra dell' uomo qualche Essere più potente, e migliore di lui, dal quale esso dipende, io supplico e scongiuro questo Ente per la sua somma bontà di volgere la sua potenza in mio soccorso! Egli conosce il mio sincero desiderio, la diffidenza di me stesso, e i preghi che a lui porgo. O Ente infinitamente perfetto, se è pur certo che voi esistete e che voi intendete le brame del mio cuore, deh vi mostrate a me, levate il velo, che copre la vostra faccia, preservatemi dalla disgrazia d'ignorarvi, di errare lontano da voi, e di smarrirmi, in cercandovi, ne'miei vani pensieri!

O verità, o sapienza, o suprema bontà! S' egli è vero, che voi siete quello che si dice, e che mi avete creato per voi, deh non soffrite che io sia solo per me, e che voi non possediate l' opera vostra; apritemi gli occhi, e voi degnatevi di appalesarvi alla vostra creatura!

CAPITOLO PRIMO.

DELLA MIA FACOLTA' DI PENSARE

I. Ciò che chiamo *io*, è qualche cosa che *pensa* e che *vuole*.
II. Questo *io* non è sempre stato.
III. La materia non potrà nè *pensare*, nè *volere*.
IV. Quando anco si supponga che la materia *pensasse* non si avrebbe potuto dare da sè stessa il pensiero, nè riceverlo da un essere imperfetto.
V. Ciò che chiamo *io*, non può esser pensante se non pel beneficio di un essere superiore, nel quale si trova la potenza di creare.

I. Ciò che chiamo *io* è qualche cosa che pensa, che conosce e che ignora, che crede, che ha certezza e che dice: Io sono certo che vedo; che dubita, che s' inganna, che si accorge del suo errore, e che dice: Io mi sono ingannato. Questo *io* è qualche cosa che vuole, e che non vuole, che ama il bene, e che rifugge al male, che sente piacere e dolore, che spera, che teme, che si compiace di ciò che ha, e che desidera ciò che non ha. Quest' *io* è spesso irresoluto e poco d' accordo con sè stesso; egli cambia, si pente, poi si ripente d' essersi pentito. Quest' *io* si conosce e si governa da sè stesso. Egli ha una specie d' impero sopra di sè; poichè io non posso dubitare che io non deliberi nello scegliere tra il volere e il non volere, mentre ho attualmente nelle mie mani la scelta tra questi due partiti. Quando io voglio, egli è perchè mi aggradisce di fare una tale volontà, e perchè io scelgo il volere, essendo padrone anche di non volere. Questo *io* dunque è un agente libero, vale a dire padrone della propria volontà.

II. Quest' *io* ha egli eternamente esistito? Ov' era io? che era io mai cento anni fa? Forse io era allora un corpo, o per meglio dire una quantità di piccoli corpi sparsi qua e là sotto diverse forme, che il moto ha congiunte per comporne quella porzione di materia, sulla quale io ho un potere singolare, che reciprocamente mi signoreggia, e ch'io chiamo mio corpo. Ma certo questo corpo non esisteva un secolo addietro, nè unito, nè conformato

come lo è presentemente con organi così maravigliosi: allora egli punto non pensava. Quest' *io* pensante non vi era allora. Come ha egli cominciato a pensare? Come ha egli potuto, di non pensante, che era fino ad una certa epoca, e fino ad un certo momento, divenire tutto ad un tratto pensante, atto a giudicare, a volere? S' egli si è creato da sè stesso, se si diede la facoltà pensante, che prima non aveva; come ha egli potuto darsi ciò che non aveva, come prenderlo nel nulla? Il nulla della mente può dare a sè per avventura il grado d' essere che prima non aveva? Donde venne adunque questo pensiero, questa volontà, questa libertà, che io non aveva, e dove potrò io trovarne l'origine?

III. Dovrebbe forse credersi, che il corpo medesimo possa ora conoscere, giudicare, volere, essere libero, ed ora non avere nè cognizioni, nè giudizio, nè volontà, nè libertà? Esaminiamo questo punto. Io suppongo che un corpo si riduca in sottilissima polvere. Invano si ridurrà la polvere stessa sottile all' infinito; chè io non potrò mai concepire che i piccoli corpicciuoli sieno più che i grandi atti a pensare. Datemi pure de' corpiccini quadrati o rotondi, a me sembra, che tanto i rotondi, che i quadrati sieno egualmente incapaci di conoscere e di volere. I globetti non hanno più dose di ragione di quello l'abbiano i triangoli. Gli atomi uncinati non hanno più spirito ed intelligenza degli atomi senza uncino. Centomila atomi non sono più atti a pensare, quando sono insieme congiunti, di quello sia ciascuno d' essi isolato e interamente disgiunto dagli altri. I corpi liquidi egualmente non hanno nella loro fluidità più facoltà pensante di quello l'abbiano i solidi nella loro consistenza. La fiamma più rapida non ha più intelligenza e volontà di una pietra. Il moto più impetuoso non dà certamente intelligenza ad una massa più che non le dia lo stato di quiete. Prendete un pezzo di materia, riducetela in polvere minutissima, fatela bollire, svaporare in corpuscoli volatili, o assoggettatela ad ogni genere di fermentazione, che vi piaccia d'immaginare, mischiatela in modo di farne un vortice rapidissimo, oppure fatela movere in qualche altra direzione, come più v' aggradisce; voi non concepirete mai che questa massa, così conformata,

sottilizzata, agitata con rapidità possa conoscere sè, e dire a sè stessa: Io credo, dubito, voglio o non voglio. Ardirete voi asserire, che vi abbia un grado di fermentazione, ed un momento preciso, in cui questa massa non abbia nè intendimento, nè volontà per mancanza d'un ultimo grado di fermentazione; e che un altro momento dopo questa stessa massa possa poi tutto ad un tratto cominciar a giudicare, a volere, a dire in sè stessa: Io credo, io voglio? Donde viene che i fanciulli istruiti soltanto dalla natura, ne' quali la ragione non è ancora alterata da alcuna preoccupazione, si mettono a ridere all'udire raccontare che un orologio, di cui sentono il movimento abbia anima? Viene da ciò, che la ragione non permette loro di credere che la sola materia, sotto qualunque forma e movimento che vi piaccia darle, possa giammai pensare, giudicare, volere. Donde nasce che a tanti ripugna l'idea che le bestie non sieno se non pure macchine? Egli è perchè questi non sanno comprendere che una macchina semplice sia capace delle cognizioni, che essi suppongono nelle bestie. Tanto egli è vero che la ragione ripugna a credere che la materia per quanto sia in qualunque maniera sottilizzata e conformata e agitata, possa pensare.

IV Ma immaginiamo pur anche tutto ciò che si voglia, e spingiamo la supposizione fino all'impossibile. Supponiamo che lo stesso corpo che era non pensante nel primo minuto, nel secondo tutto ad un tratto divenga pensante, giudicante, volente, e che dica: Io voglio; la nostra difficoltà non diviene perciò minore. Se l'*intendimento* non fosse se non una gradazione di essere che i corpi potessero acquistare e perdere, farebbe d'uopo per lo meno confessare esser questo il più alto grado d'essere, che i corpi potessero acquistare, e che questa perfezione sarebbe molto superiore a quella di *essere esteso e figurato*. Conoscere sè stesso e gli altri esseri, giudicare, volere, esser libero, cioè aver padronanza sulla propria volontà, è senza dubbio un grado di essere che vale incomparabilmente più dell'essere una massa che non conosce nè sè stessa, nè altrui e che non può nè giudicare, nè volere, nè scegliere.

Io tornerei dunque a dimandare, che cosa avrebbe mai

dato improvvisamente ad una massa di materia, in un certo momento questo *sublime grado* di essere, che essa non avrebbe avuto punto nel momento immediatamente precedente? Questa massa non avrebbe potuto dare a sè un grado così alto, che a lei mancava, e di cui essa aveva per così dire in sè stessa il niente: essa non avrebbe potuto riceverlo da altri corpi, poichè gli altri ancora, al pari di lei, non avrebbero potuto dare quello che non avevano. Tutta la natura corporea insieme, volendosi supporla puramente materiale e non pensante, non potrebbe dare, nè a sè stessa in generale, nè ad alcuna delle sue parti questo grado d'essere superiore che si chiama l' *intendimento*, e che punto non appartiene all'essenza de'corpi. Ma v'ha di più. Nessun essere limitato, ancorchè pensante, può dare la facoltà di pensare ad alcun altro ente distinto da sè stesso. I corpi possono essere gli uni agli altri un' occasione di movimento, secondo le regole stabilite a ciascuno da una potenza superiore, ma verun essere circoscritto ed imperfetto non può dare ad un altro ente il grado d' essere o di perfezione, ch'egli non ha.

La privazione d' un grado d'essere è il nulla di questo grado. Per dare questo grado di essere a quello, che non l'ha, fa d'uopo operare, per così dire, sul nulla stesso, e fare una specie di creazione reale in lui, per aggiungere all'ente inferiore che già esisteva, un nuovo grado di essere che lo innalzi al di sopra di lui stesso. E siccome egli è un creare l'ente intiero, il dare l'esistenza a ciò che non aveva esistenza; così egli è crearlo in parte, facendo esistere in un individuo un grado di essere, che in quello minimamente non esisteva. Ora egli è manifesto, che gli esseri pensanti, che noi conosciamo, sono troppo deboli ed imperfetti per poter creare in altrui un grado di essere, o di sublime perfezione, che in quello punto non trovavasi. L' azione di creare appartiene ad una potenza e ad una perfezione infinita. Dal niente di una cosa alla sua esistenza vi ha una distanza infinita; è quindi necessaria una potenza infinita per far passare questa cosa dal nulla all' essere. Inoltre fa d' uopo possedere un supremo grado di perfezione per potere esserne la sorgente rispetto ad altrui, e per comunicarla a ciò, che è il puro niente di questa cosa. Per avere in sè

questa fecondità, e per fare al di fuori questa comunicazione dell' essere, bisogna averne la pienezza in sè stesso e per sè nel suo proprio fondo. Ora il possedere l' essere da sè medesimo è la suprema perfezione. Io rientro dunque tosto in me stesso, e riconosco che gli esseri pensanti che sono simili a me, sono assolutamente incapaci di questa fecondità, e di questa creazione dell'intendimento al di fuori di loro stessi in un soggetto che non ne ha alcun principio. Esseri pensanti che s'ingannano, che ignorano, che amano il male, che odiano il bene, si contraddicono spesso gli uni cogli altri, e che sono talora contrari a sè stessi, non possono sicuramente avere la suprema perfezione dell' essere per sè, e nella sua pienezza; eglino non possono al certo essere pensanti fino al segno di divenire creatori della facoltà di pensare in altrui.

V. Bisognerebbe dunque che quell'io che non era punto pensante cento anni fa, fosse divenuto pensante pel beneficio di un Ente superiore, il quale avendo facoltà pensante per sè medesimo in tutta la sua pienezza, avesse potuto farla passare in me, che ne era il niente. Bisognerebbe che quest' Ente avesse l' intendimento in sè fino al punto di poterlo dare a chi non l'ha; bisognerebbe ch' egli avesse potuto farmi passare dal *nulla* dello stato di pensante all' essere bello e pensante; bisognerebbe ch' egli fosse stato creatore in me almeno di quel grado di esistenza di cui io sarei stato il puro nulla, quando io stato non fossi se non un poco di materia. Perciò la mia conclusione è assolutamente indipendente dalla quistione che si agita, se la mia anima, cioè, sia distinta dal mio corpo. Senza entrare in tale quistione, io trovo tutto ciò che è necessario per raggiungere il mio unico scopo. Se dunque le anime sono distinte dai corpi, io dimando, chi mai ha unito insieme il mio corpo e la mia anima, chi ha congiunte due nature così dissimili? Esse non sono punto associate in forza di un patto che abbiano fatto liberamente tra loro. Il corpo non ne è sicuramente capace; l' anima non si ricorda di averlo stretto, ed essa se ne ricorderebbe se l' avesse fatto per iscelta. Di più, se essa l' avesse fatto liberamente, troncherebbe questo patto a suo talento, laddove non può

troncarlo, senza distruggere gli organi del suo corpo. D'altronde gli altri esseri simili a me, anzichè aver operata in me questa unione o mutua società, sono nel medesimo caso, e ne indagano al pari di me una causa superiore. Finalmente da che viene la differenza che io provo tra la porzione di materia ch' io chiamo mio corpo, e tutti gli altri corpi vicini? Invano io vorrei che gli altri corpi si movessero, che non perciò se ne muoverebbe alcuno: la mia volontà non ha neppure il potere, s' ella è sola, di muovere il minimo atomo; ma per la massa del mio corpo, alla mia volontà basta che voglia, e questa massa incontanente obbedisce. Io voglio, e tutti i miei membri si muovono a mio piacere. Chi è, che mi diede questo potere assoluto sopra di essi, dove io sono così impotente su tutti gli altri corpi a me vicini? Se poi la mia anima non fosse se non il mio corpo divenuto pensante, io domando: Chi sarebbe quegli che avrebbe creato nel mio corpo questo grado di essere cioè la mente, che non vi esisteva? (1)

(1) Saprà il discreto lettore prendere questa supposizione secondo le mire del chiarissimo nostro autore. Egli l' ha già dichiarata impossibile, *spingiamo la supposizione fino all' impossibile*, disse alla pag. 255.

Ella è un *dato e non concesso*; ed egli si tien fermo nella tesi metafisica, pur da tutti i filosofi professata generalmente, dell'impossibilità che neppure per l'onnipotenza di Dio rendasi pensante la materia, checchè ne sembri dire il *Locke*. Egli vuol mostrare che se pure volesse alcuno appigliarsi all'opinione di questo metafisico, ne conseguiterebbe tanto e tanto che l' intendimento di cui è fornito l' uomo è una prova luminosa della esistenza di Dio; *unico scopo* (pag. 257) propostosi dal nostro Autore, e verità mirata non troppo di buon occhio dai materialisti.

CAPITOLO II.

DEL MIO CORPO, E DI TUTTI GLI ALTRI CORPI DELL' UNIVERSO.

I. Struttura maravigliosa del corpo umano.
II. Maraviglie delle altre parti dell' universo.
III. Tutte queste maraviglie provano l'esistenza di Dio.

I. Esiste una porzione di materia che io chiamo il *mio corpo*, perchè i suoi movimenti dipendono dalla sola mia volontà, mentre nessun altro corpo dipende dal mio volere. Questa porzione di materia mi sembra conformata appositamente per tutte le funzioni, alle quali serve. Io vedo un corpo fatto con simmetria;egli è appoggiato sopra due cosce, e due gambe eguali, e ben proporzionate. Voglio io starmene ritto ed immobile ? le mie cosce, e le mie gambe sono diritte e ferme, come due colonne che sostengono tutto questo edifizio. Se io poi voglio camminare, queste due grandi colonne si trovano snodate da due giunture, ed intanto che una rimane dritta per sostenermi, l'altra s' avanza per portarmi verso l'oggetto, a cui intendo avvicinarmi. Ma questo corpo nel piegarsi, sa piantarsi in modo, che può conservarsi in perfetto equilibrio, onde evitar le cadute. Il corpo, proporzionato a questi due sostegni, è fortificato da coste ben distribuite in mezzo cerchio, che ricongiungonsi pel davanti. Esse escono tutte dalla spina dorsale, che è costrutta da vertebre, vale a dire, da piccoli ossi durissimi conficcati gli uni negli altri di maniera che il dorso è nello stesso tempo drittissimo e fermissimo, quando mi piace, e flessibilissimo per piegarsi ed inchinarsi,secondo il bisogno. Le coste servono a rinchiudere e riparare o difendere gli organi principali, che sono come il centro della vita, e sono di una estrema delicatezza; tuttavia lasciano tra loro un intervallo precisamente al luogo, dove io ho bisogno, onde facilitare l' allargamento, od il restringimento di tutte quelle interne parti destinate alla respirazione ed all'altre funzioni vitali. Il mio cuore è come la sorgente, da cui muove con veemenza il sangue che scor-

re per mezzo di canali innumerabili ad irrigare e nutrire la carne di tutte le membra, in quella guisa che i fiumi sogliono innaffiare e fecondare le campagne. Questo sangue che coll' andare rallenta il suo corso, ritorna dalle estremità del corpo al centro per rinvigorirsi e riprendere nuovo moto. I polmoni sono come mantici, che formano la respirazione. Lo stomaco è un serbatojo, che riceve tutti gli alimenti, ha succhi tutti propri, per discioglierli e convertirli in una specie di latte (chilo), che in seguito diventa sangue. La gorga, se non ha difetti, è il più perfetto di tutti gli stromenti di musica. Tutto è maraviglioso nel corpo umano, senza eccettuarne nemmeno gli organi inservienti alle più vili ed abbiette funzioni, cui la decenza vieta di nominare. Non v' ha in tutto il corpo verun interno ordigno, per così esprimermi, che non sorpassi la più fina industria de' meccanici. Verso la sommità di questo corpo pendono due braccia che sono unite da due giunture ed in guisa da potersi movere quasi in ogni direzione. Esse sono terminate da due mani che s' allungano e s' accorciano per mezzo delle articolazioni delle dita, e queste armate d' unghie. Che cosa si potrebbe mai inventare di più opportuno per afferrare, respingere, portare, strascinare, separare i corpi vicini, sviluppare le cose più inviluppate, per fare le operazioni più rozze, ed insieme le più delicate?

Sopra questo corpo si innalza il collo, che si drizza o s'inchina, che gira a dritta ed a sinistra secondo il bisogno, e porta la testa, sede delle principali sensazioni. La parte posteriore della testa è coperta da capelli che l' ornano e la fortificano. Nel davanti vi è il volto in cui i due occhi perfettamente eguali e simmetricamente collocati sembrano illuminati da una fiamma celeste. Il naso serve a dar rilievo alla faccia, ed è nel tempo stesso l'organo dell'odorato. Le orecchie sono ai due lati per udire a dritta ed a sinistra. Questi principali sentimenti, o sensi sono doppi, non solo per renderli più pronti e più utili da due parti, ma sì ancora perchè ne torni men dannoso il difetto, se per disavventura uno di questi organi venisse leso. La bocca è, mediante le labbra, un grande ornamento del volto. Quando ella si apre, mostra un duplice ordine di denti, destinati a triturare gli alimenti,

ed a predisporne la digestione. La lingua flessibile ed umida tocca il palato e i denti in sì diverse maniere che essa articola suoni più che sufficienti per comporne tutti i linguaggi dell'uman genere. Ma io non ho già l' intenzione di descrivere partitamente tutto l'artificio del mio corpo; mi basta solo l'accennarlo. Esso è infinito,e quanto più vi s' interna, più si scopre un' arte, che infinitamente sorpassa quella di tutti gli uomini.Il corpo umano, non v'ha dubbio, è la più complicata, e la più industriosa di tutte le macchine.

II. Se dal mio corpo io passo agli altri che mi circondano, non solo ravviso un gran numero di altri corpi simili al mio ; ma veggo ancora da ogni lato, degli animali fatti, per così dire, sopra diversi modelli Gli uni camminano su quattro piedi, gli altri hanno delle ali da volare per aria,altri delle pinne per guizzare nelle acque. I navigli che gli uomini costruiscono con tanta maestria, seguendo regole cotanto studiate, non sono che copie tolte da questi uccelli e da questi pesci che scorrono nei due liquidi elementi, l'uno de'quali è men denso dell' altro. Di questi animali gli uni servono a portar pesi, come il cavallo ed il cammello ec. ; gli altri, come i buoi, suppliscono colla loro forza al difetto della nostra, e di poi ci servono di alimento; gli altri ancora, come le pecore, ci nutriscono del loro latte, e ci vestono colle loro lane. L'uomo colla sua forza o colla sua industria stende il suo dominio sopra tutti gli animali ; e li volge a suo beneficio. Un vermicello,una formica, un moscerino mostrano mille volte più arte ed industria che non si trovi nel più perfetto oriuolo.

La terra che ci sostiene trae dal fecondo suo seno tutto ciò, che è necessario pel nostro nutrimento ; tutto ne esce, tutto vi rientra, tutto rinasce ogni anno; essa non si esaurisce giammai. Quanto più voi squarciate le sue viscere, tanto più essa vi colma delle sue ricchezze, per ricompensarvi del vostro lavoro. Ella si copre di messi, si adorna di verdura, alimenta insieme coll' uomo gli animali, che lo servono e lo nutriscono.

I vegetabili che essa forma sono grandi mazzi piantati nel suo seno, che l'ornano, come i capelli ornano la testa dell'uomo.Questi alberi ci porgono la loro ombra per

rinfrescarci l'estate, e le loro legna per riscaldarci l'inverno. I frutti pendenti dai loro rami cadono nelle nostre mani, allorchè sono abbastanza maturi. Le piante hanno una infinita varietà : tutte hanno un ordine che le rende uniformi fino ad un certo segno; ma oltre questo, tutto è variato, e non si trovano sopra uno stesso albero due foglie perfettamente simili. I fiori, che abbelliscono la natura intiera promettono i frutti, ed i frutti che incoronano l' anno, spargono l' abbondanza poco prima di quella stagione, il cui rigore sospende le campestri operazioni. Dalle montagne trascorrono i ruscelli. I fiumi dopo aver innaffiati diversi paesi e favorito il commercio vanno a gettarsi nel mare, il quale non che interdica agli uomini il vicendevole commercio serve anzi di mezzo di commercio tra le genti più discoste. I venti che purificano l' aria, e che rattemperano il calore delle stagioni sono l' anima della navigazione e del commercio delle nazioni tra loro. Se l' aria fosse un po' più densa, noi non potremmo respirarla, e ci affogheremmo, come nel mare. E chi mai ha saputo darle un così giusto grado di sottigliezza?

Il Sole si leva e tramonta per portarci il giorno, e lasciarci la notte. Intanto che ne lascia nel riposo delle tenebre, egli si trasporta ad illuminare un altro mondo che è ai nostri antipodi. La terra è un globo sospeso in aria (1), e quell' astro gira attorno a lei, perchè le deve i suoi raggi. Non solamente il Sole fa un giro regolare che forma il giorno e la notte; ma ancora si avvicina ed a vicenda si allontana dai poli, e da ciò ne deriva per ciascuna metà del mondo alternativamente l' inverno e l' estate. Se il sole s' avvicinasse a noi un poco più, ci abbrucerebbe; s' egli un poco più se ne allontanasse ci lascerebbe agghiacciare, e la nostra vita sarebbe spenta. Chi è mai che guida con tanta giustezza questa face dell'universo, questa sottile e rapida fiamma?

La luna più a noi vicina riceve dal sole una luce dolce che tempera l' ombre della notte, e ci rischiara in un

(1 L' autore segue il sistema Tolomaico per adattarsi a ciò che colpisce a prima giunta i sensi. — *Il Trad.*

tempo, in cui noi invano aspetteremmo la luce del giorno. Quanti comodi preparati per l' uomo!

Ma che osservo io? Un numero prodigioso d' astri brillanti, che sono nel firmamento, come altrettanti soli! A quale distanza ne sono essi? Che immensa grandezza, che confonde l' immaginazione, e che stordisce il più grande ingegno! Che cosa diventiamo noi ai nostri propri occhi, vili atomi collocati in un non so qual picciol angolo della terra, quando ci mettiamo a contemplare questi soli innumerabili? Una mano onnipotente gli ha sparsi con profusione per isbalordirci coll' aspetto di una magnificenza che a lui nulla costa.

III. Se io entro in una casa, vi veggo collocate fondamenta di solide pietre per rendere durevole l' edificio; vi scorgo dei muri innalzati con un tetto, che impedisce alla pioggia di penetrare nell' interno; osservo nel mezzo uno spazio vuoto che si chiama corte, e che è il centro di ciascuna parte di questo tutto, v' incontro una scala, i cui gradini appariscono evidentemente fatti per montarvi sopra; degli appartamenti gli uni dagli altri acconciamente separati per la libertà delle persone che abitano in questa casa, delle camere con porte per entrarvi, delle serrature e delle chiavi per chiudere ed aprire, delle finestre, per le quali entra la luce, senza che il vento possa penetrarvi con lei, un cammino per accendervi fuoco, senza essere disturbati dal fumo, un letto per riposarvi, delle seggiole per adagiarvisi, una tavola per mangiarvi, ed un banco per iscrivere.

Alla vista di tutti questi comodi, procacciati con tanta arte, io non posso dubitare che tutto questo ordine non sia l' opera delle mani dell' uomo. Io non mi sogno al certo di dire, che tutto ciò non sia se non atomi che il caso combini. Non posso darmi a credere seriamente che le pietre di questo edificio siensi innalzate da sè stesse con sì bell' ordine le une sopra l'altre, come la favola ne dipinge quelle che la lira d' Anfione traeva a suo grado per alzarne le mura di Tebe.

Nessun uomo assennato si avviserà giammai di dire che questa casa con tutti i suoi mobili siasi costrutta ed ordinata da sè stessa. L'ordine, la proporzione, la simme-

tria, disegno manifesto di tutta l'opera, non permette sicuramente di attribuirla ad una causa cieca, come è il caso.

Invano taluno vorrà dirmi che questa casa si è fabbricata da per sè stessa, per puro caso, e che le persone che trovano quest' ordine puramente fortuito se ne servono e credono che tutto ciò sia stato fatto appositamente per loro uso. Idee di questa fatta non possono entrare nella mente di uomini ragionevoli. Così pure dicasi di un'opera come l' Iliade d'*Omero*, o di un oriuolo, che si avesse a trovare in una isola deserta, veruno non potrebbe credere che quel meraviglioso poema o questa eccellente macchinetta fossero un capriccio del caso; ma sibbene concluderebbe subito, che un poeta sublime avesse composti quei bellissimi versi, e che un esperto artefice avesse fatto quell' orologio.

Eccovene anche di troppo per portarci alla nostra conclusione. L'opera del mondo intero mostra mille volte assai più d'arte, d'ordine, di sapienza, di proporzione, di simmetria, che tutte insieme le opere più industriose degli uomini. Sarebbe dunque un acciecarsi per ostinazione, rifiutandosi a riconoscere nella creazione dell'universo la mano dell' Onnipotente.

CAPITOLO III.

DELLA POTENZA CHE HA FORMATO IL MIO CORPO, E CHE MI DIEDE LA FACOLTA' DI PENSARE.

I. Questa potenza è necessariamente superiore al mio spirito ed al mio corpo.
II. È una potenza creatrice.
III. È una potenza infinitamente perfetta.

I. Io riconosco dunque, esser indispensabile, che una potenza infinitamente sapiente ed onnipotente abbia ordinato l' universo, e conformato questo corpo particolare che io chiamo *il mio*. Riconosco pure esser necessario che questa potenza superiore abbia aggiunto a questo mio corpo un essere pensante distinto dal corpo stesso, oppure che abbia dato a questo corpo il pensiero che non

aveva, e che, da non pensante ch' era naturalmente in sè stesso, l'abbia fatto pensante tale qual sono al presente. Se questa potenza ha unito insieme le due nature, che si chiamano *uno spirito* ed *un corpo*, i quali sono così dissimili, bisogna che questa potenza sia superiore a queste due nature; bisogna che abbia un impero assoluto ed eguale sopra entrambe; bisogna che ella contenga in sè tutte le perfezioni di ciascuna di loro; bisogna che possa assoggettarle colla sua volontà a questa mutua corrispondenza di movimenti del corpo coi pensieri dell' anima, e dei pensieri dell'anima coi movimenti del corpo; bisogna che quest' Ente superiore sia talmente padrone dei corpi, che egli abbia potuto dare ad uno spirito un potere sopra un corpo, tale quale è quello, che comunemente si attribuisce alla divinità. La mia volontà, che non può nulla per sè stessa sopra alcun altro corpo per muoverlo, non ha che a volere, ed il corpo che io dico *il mio* si mette in moto all' istante. Voi direste, ch'egli intende l' ordine della mia volontà, le obbedisce in quella guisa che, come si dice comunemente tutti gli esseri obbediscono alla voce di Dio. Qual supremo potere è mai quello dato al mio spirito sopra il mio corpo! Quanto non debba essere potente e perfetto colui che tanto potere ha dato ad un essere così circoscritto, ed impotente sopra un altro da esso sì differente! Bisogna ch' egli abbia in sè stesso l' universalità dell' essere, vale a dire la perfezione universale in ogni genere; bisogna ch' egli unisca in sè eminentemente tutta la reale perfezione degli spiriti è de' corpi, e che abbia l' impero supremo sopra questi differenti nature, a segno tale da poter comunicare questo impero stesso ad una di queste nature sopra l' altre, onde costituirne l' unione, che compone l' uomo.

II. Se per lo contrario questa potenza non avesse messa in me una doppia natura, e se avesse solamente fatto in modo che il mio corpo che prima non pensava, in un certo momento cominciasse a pensare; bisognerebbe che la potenza stessa avesse creato in me questo nuovo grado d' essere; bisognerebbe che la potenza medesima coll'infinita sua fecondità avesse fatto passare l'essere, che chiamo *io*, dal niente dello stato di pensante a quello di pen-

sante come è quello in cui mi trovo presentemente (1)! Qual' è dunque questa voce che suscita dal nulla un grado d' essere sublime, che in me non esisteva, e che lo ha fatto esistere! Questa creazione dell' intelligenza in una massa inanimata, cieca, e insensibile, è senza dubbio un' azione onnipossente. Eccovi dunque un creatore: s' egli non lo fosse in me del *primo grado d'essere*, che è d' essere una massa di materia, per lo meno egli sarebbe creatore in me del *secondo grado d' essere*, che è di molto superiore, cioè quello *della facoltà di pensare*. Ma come potrebbe egli riguardarsi creatore del grado superiore d'essere, s' egli nol fosse dell' inferiore? Come una massa vile ed inanimata potrebbe mai ricevere da lui una sì alta perfezione, se non dipendesse da lui? Inoltre quale apparenza vi ha che il grado d' essere il più perfetto, cioè di pensare, di giudicare, e di volere liberamente, fosse dipendente da lui in modo che potesse crearlo e darlo, quando a lui piace, agli enti più abbietti, che ne sono privi; e che il più basso grado d' essere, cioè di non essere che una massa vile ed inanimata, esista per sè stesso e sta indipendente da questa potenza? Se la cosa fosse così, bisognerebbe dire che il più basso grado d' essere avrebbe la più alta perfezione, cioè di esistere per sè stesso e d' essere indipendente; in una parola d' essere increato; e che il grado superiore d' essere avrebbe la più grande imperfezione, quella cioè d' essere dipendente, di non esistere per sè stesso, o di non avere che una esistenza ricevuta ad imprestito, in una parola di non essere che creato.

III. Egli è dunque evidente, che questa potenza che in sè unisce tutti questi gradi d' essere, e che li crea in me per sua sola volontà, non può essere che infinitamente perfetta. Bisogna ch' ella esista per sè stessa, poichè è dessa che ha data l' esistenza a tutto ciò, che è distinto da lei: bisogna convenire che ella ha in sè la pienezza dell' essere, giacchè la possiede a segno di poterla comunicare al nulla; bisogna che ella n' abbia l' universalità, mentre ha un eguale impero sopra tutte le nature, e sopra tutti i diversi gradi di perfezione; finalmente biso-

(1) Vedi la pag. 258. e relativa nota.

gna che ella sia in pari tempo saggia e possente, imperciocchè ella conforma, ordina e conduce l' universo con un' arte ed un ordine che rilucono dal minimo degl' insetti fino agli astri ed all' uomo, il quale, avendo la facoltà del pensiero, è il più perfetto di tutti gli altri presi insieme.

CAPITOLO IV.

DEL CULTO CHE È DOVUTO A QUESTA POTENZA.

I. Tengo da Dio tutto ciò che ho e tutto ciò che sono.
II. Per un siffatto beneficio. Dio esige il culto del mio amore.
III. Questo culto d'amore deve manifestarsi al di fuori.
IV. Necessità di un culto pubblico.

I. Questo primo essere ch' io riconosco, come feconda sorgente di tutti gli altri, mi ha dunque cavato dal nulla. Io non esisteva; per lui solo, ho cominciato ad essere quello che sono io, mercè di lui io ho l' essere, il moto, la vita. Egli mi ha tratto dal nulla per farmi quello che sono; egli mi sostiene ancora in ciascun momento, come sospeso colla sua mano in aria sopra l' abisso del niente, in cui ripiomberei all' istante, in forza del mio proprio peso, se egli mi abbandonasse a me stesso; ed egli mi conserva l' essere che non mi è naturale, ed a cui m' innalza incessantemente, nonostante la mia fragilità, per un beneficio che bisogna si vada rinnovando in ciascun punto della mia durata. Io ho dunque un essere soltanto dato a prestito, un mezzo essere, un essere il quale trovasi costantemente tra l'essere e il nulla, una ombra dell' Ente immutabile. Questo Ente è tutto, ed io non sono nulla. Al più al più io non sono se non una piccola emanazione dell' infinita pienezza (1). Non solo ho ricevuto io dalla sua mano certi doni, ma ciò che ha ricevu-

(1) Questa espressione presa assolutamente non sarebbe troppo esatta, perchè l' uomo non è una *emanazione* se non in un senso affatto improprio. ma una *produzione* della libera volontà del creatore; ma il saggio lettore troverà da giustificarlo ove consideri che il nostro Autore la pone in bocca ad uno che col solo lume naturale si suppone andare indagando la verità, e che non è per anco giunto a coglierla precisamente nè in tutta la sua estensione.—*Il trad.*

to il primo di questi doni è il nulla; imperciocchè niente eravi in me, che precedesse i suoi doni, e che fosse al grado di riceverli. Il primo de' suoi doni che ha data origine a tutti gli altri è ciò, che chiamo *io stesso*; egli mi ha dato questo *io*; io gli debbo, non solo tutto quello che ho, ma ben anche tutto ciò che sono. O incomprensibile dono che è agevolmente espresso col nostro debole linguaggio, ma che l'umana mente non giungerà mai a comprendere in tutta la sua estensione! Quel Dio che mi ha creato, ha dato me a me stesso. Quell'*io* che amo tanto è meramente un dono della sua bontà: questo Dio dee dunque essere in me, ed io in lui, se pur mi è lecito di così esprimermi, giacchè da lui appunto tengo quest' *io*. Se non fosse stata la mercè di lui, certamente non esisterei io stesso, non avrei l' *io* cui potessi amare, nè l'amore con cui amar quest' *io*, nè la volontà che l' ama, nè l' intelligenza, pel cui mezzo io mi conosco. Tutto è dono: e quegli che riceve i doni, è egli stesso il primo dono ricevuto.

O Dio! voi siete il mio vero padre; Voi che mi avete dato il mio corpo, la mia anima, la mia estensione, la mia mente; siete voi che avete ordinato ch' io esistessi, ed ho cominciato ad esistere, mentre prima non esisteva; Voi, che mi avete amato, non perchè io prima esistessi, e che meritassi di già il vostro amore, ma anzi perchè cominciassi ad esistere, e che il vostro amore prevegnente fece di me qualche cosa d'amabile: egli è dunque il mio nulla che voi avete amato fin dall' eternità, per dargli l' essere, e per renderlo degno di voi!

II. O Dio! tutto io vi debbo, poichè tutto ho da voi ricevuto, e vi deggio fin anche me stesso, che tanto ricevetti dalle benefiche vostre mani. Sì, tutto vi debbo, o bontà infinita! Ma che vi darò io mai! Voi non avete sicuramente bisogno de'miei beni, se essi vengono da voi. Lontano dal riserbarveli, voi me ne avete ricolmato. Benchè però sieno nelle mie mani, essi si conservano ben più per voi, che per me, poichè io stesso non sono che in voi. Io non gli ho che in prestito, ma voi li possedete in proprietà. Voi non potreste dispossessarvene, tanto egli è essenziale, che ogni bene unicamente sia in voi. Che cosa dunque vi darò io? Vi è il solo *io* che io abbia

facoltà d' offrirvi; ma ciò che chiamo *io* non è meno vostro di tutto il resto. Che vi darò io, lo ripeto ancora una volta, io che ho tutto ricevuto dalle vostre mani? O amore eterno, voi non dimandate da me, che una sola cosa, che è la libera volontà del mio cuore! Voi me l' avete lasciata libera, affinchè possa, per la mia propria scelta, essermi aggradevole la subordinazione immutabile, colla quale io debbo tenere costantemente il mio cuore nelle vostre mani. Voi volete soltanto ch' io voglia quest' ordine, il quale forma la felicità di ogni creatura; ma per determinarmi a volerlo, voi mi additate al di fuori tutte le attrattive atte a rendermelo amabile, ed inoltre voi entrate cogli allettamenti della vostra grazia dentro il mio cuore per eccitare i movimenti, e per farmi amare ciò che è degno d' essere amato. Così voi siete insieme l'obbietto ed il principio del mio amore, voi siete nello stesso tempo l' amante e l' amato. Voi amate voi stesso in me; e come potreste voi essere degnamente amato da una vile e corrotta vostra creatura, se voi non vi volgeste ad amare voi stesso in lei?

L' incenso degli uomini è per voi un vile fumo; voi non avete bisogno nè della carne, nè del sangue delle loro vittime; le loro cerimonie sono per voi uno spettacolo vano; le loro più ricche offerte sono per voi troppo meschine, e appartengono ben più a voi che ad essi; le loro stesse lodi sono pure un linguaggio menzognero, quand' essi non vi adorino in *ispirito ed in verità*. Non si può servirvi, che amandovi. I segni esterni sono buoni, quando procedono dal cuore, ma il vostro culto essenziale è puro amore, ed il vostro regno è tutto intiero dentro di noi. O amore! il tutto sta nell'amarvi, in ciò consiste tutto l' uomo; il resto non è l'uomo, ma ne è la sola ombra. Quegli che non vi ama è uno snaturato, egli non ha ancora cominciato a vivere della vera vita.

III. Ma questo culto d'amore debb' egli essere così concentrato nel mio cuore, che non ne trasparisca alcun segno esternamente? Ah! s' egli è vero ch' io ami, mi sarà impossibile di occultare il mio amore. L'amore solo vuol amare, ed indur gli altri ad amare. Potrei io vedere degli altri uomini, che Dio ha creati per lui solo come me, e lasciar loro ignorare questo Dio?

Egli è sì grande, che egli tutto si dee a sè stesso. Il mortale, vile creatura, ha la strana follìa di riferire tutto a ciò ch' egli nomina *io:* e questo idolo del suo cuore è appunto l' oggetto della severa gelosia di Dio. Nulla v'ha di più ingiusto, che di attribuire tutto al solo *io*, per l'unica ragione che è l'*io*. Questa così detta ragione, è anzi un furore dell' amor proprio, che una vera ragione. Al contrario la suprema giustizia di Dio deve consistere in non amare alcuna cosa, se non a proporzione del grado di bontà, che la rende amabile. Egli trova in sè, la bontà e l' infinita perfezione: in forza dunque della più rigorosa giustizia, egli deve tutto a sè stesso. In noi tutti all' incontro trova soltanto un bene circoscritto, e misto, e da questa mistura alterato. Il bene che in noi rinviene, è solamente quello ch' egli vi mise, e non può compiacersi, se non della sua gratuita liberalità. In noi trova il solo nulla, il male, ed i suoi doni; non può dunque per giustizia dovere a noi cosa alcuna. Può amare in noi la sola sua propria bontà, che sormonta il nostro niente, e la nostra malizia; non può dunque nulla rimettere dei propri diritti; egli violerebbe il suo ordine, e cesserebbe di essere ciò che è, se a sè non rendesse questa esatta giustizia. Egli non ha dunque potuto creare gli uomini con una intelligenza ed una volontà, se non all' oggetto che tutta la loro vita fosse una continua ammirazione della sua suprema verità, ed amore della sua bontà infinita. Questo è il fine essenziale della nostra creazione.

IV. Egli ha assembrati gli uomini in società, dove debbono amarsi, soccorrersi, come figliuoli d'una medesima famiglia, nati da un padre comune. Ciascuna nazione è un ramo di questa numerosissima famiglia sparsa sulla faccia di tutta la terra. L'amore per questo padre comune deve esser visibile, manifesto, ed inviolabilmente regnare in tutta questa società di diletti figliuoli. Nessuno d' essi dee mai cessare di dire a coloro i quali da sè provengono: *Conoscete il Signore che vi ha dato l' essere.* Questi figli di Dio debbono pubblicare i suoi beneficj, cantare le sue lodi, annunciarlo a quelli che l' ignorano, richiamarlo alla memoria di quelli che l'obbliano. Essi non sono sulla terra se non per conoscere la sua perfezione, ed adempire la sua volontà, se non per comunicarsi re-

ciprocamente questa scienza e questo amore celeste. Che ne avverrebbe, se questa famiglia la passasse in società per tutto il resto, e non facesse punto in quanto al culto di un sì buon padre? Egli è dunque necessario che siavi tra essi una società del culto di Dio; ed ecco ciò, che chiamasi *religione*: vale a dire che tutti questi uomini debbano istruirsi, edificarsi, amarsi reciprocamente, per amare e servire il comun padre. Il fondo di questa religione non consiste in alcuna cerimonia esterna, poichè ella sta tutta intiera nell'intelligenza e nell'amore del vero e supremo bene: ma questi sentimenti interiori non possono essere sinceri senza essere messi come in società tra gli uomini per mezzo di segni certi e visibili. Non basta il conoscere Dio; bisogna dimostrare che si conosce, e fare in modo che veruno de' nostri fratelli non abbia la sventura d' ignorarlo, d' obbliarlo. Questi segni apparenti del culto sono quelli, che si chiamano *cerimonie della religione*. Queste cerimonie non sono altro che segni, col mezzo de' quali gli uomini convennero di edificarsi vicendevolmente, e risvegliarsi reciprocamente la memoria di questo culto, che conservano nell' interno del loro cuore. Inoltre gli uomini deboli e leggieri hanno sovente bisogno di questi segni esteriori per richiamarsi eglino stessi la presenza di questo Dio invisibile, oggetto del loro amore. Questi segni furono istituiti con una certa maestà, onde rappresentare meglio la grandezza del padre celeste. La maggior parte degli uomini signoreggiati dalla loro instabile immaginazione, e strascinati dall'impeto delle loro passioni, hanno un pressante bisogno, che la maestà di questi segni introdotti pel comun culto divino colpisca e fermi la loro immaginazione, affinchè tutte le loro passioni sieno frenate e sospese. Ecco adunque ciò che si chiama *religione*, *cerimonie sacre*, *culto pubblico del Dio che ne creò*. Il genere umano non saprebbe riconoscere ed amare il suo creatore senza manifestare che lo ama, senza sforzarsi a farlo amare, senza esprimere questo amore con una magnificenza proporzionata all'Ente che egli ama, e finalmente senza eccitarsi all' amore con segni derivanti dall' amore stesso. Ecco la Religione che è inseparabile dalla credenza del Creatore.

CAPITOLO V.

DELLA RELIGIONE DEL POPOLO EBREO, E DEL MESSIA.

I. Vi sono stati, in ogni tempo, veri adoratori di Dio.
II. Assurdità del culto pagano.
III. Superiorità della religione Giudiaca su tutte quelle degli altri antichi popoli.
IV. La religione Giudiaca è l'annuncio e la figura di una più perfetta.

I. Poichè il primo Ente che mi ha creato ha fatto tutte le cose per sè stesso, ed egli vuole dalle creature ragionevoli un culto d' amore che sia pubblico nelle loro sotà, bisogna ch' io cerchi nel mondo questo pubblico culto, per unirmivi e per esercitarlo con tutti gli altri uomini che congiuntamente l' esercitano. Ma dove troverò io questo culto sì necessario? Dio, che riferisce tutto a sè stesso, certamente non lascia mai sè senza questo culto, che è il fine unico di tutta la sua opera. Siccome egli ha fatta la sua opera per trarne quella gloria, che gli piace da questo culto, non vi può essere epoca alcuna in cui non siasi formato egli stesso degli adoratori degni di sè. Io stendo dunque gli occhi sopra tutti i secoli e sopra tutte le nazioni per iscoprirvi questo puro culto del Creatore.

II. Io veggo un numero prodigioso di nazioni che hanno adorato delle pietre, dei legni, dei metalli, e che hanno creduto che certe divinità fossero presenti sotto figure di uomini o di bestie, fatte di tali diverse materie; ma la divinità non può racchiudersi sotto simili figure inanimate. Inoltre quelli che furono adorati sotto il nome di Giove, Giunone, Marte, Venere, Mercurio, Bacco ec. furono piuttosto creature piene di difetti, di viltà, e di colpe, che divinità. Gli uomini che adorano il vero Dio creatore dell'universo, e che regolano i loro costumi sopra questo culto, debbono indubitabilmente essere molto più stimabili, che que' falsi Dei coperti de' vizi più indegni. Perfino un Pagano ha riconosciuto che gli Dei d' *Omero* erano d' assai inferiori agli eroi di lui. Quale svilimento della divinità, quale culto empio ed indecente di tanti

falsi, ed indegni Numi che sembrano inventati da qualche genio seduttore per volgere in ridicolo la divinità, e far dimenticare il vero Dio!

Quand' anche si volesse sottilizzare per ridurre il Paganesimo al culto di un solo Dio infinitamente perfetto, che si adorasse sotto diversi nomi e figure misteriose, senza creder nemmeno che vi fossero più Dei; bisognerebbe tuttavia convenire che questa apparente moltitudine di Numi, sarebbe sempre indecentissima ed al sommo scandalosa. Questo linguaggio cotanto improprio sarebbe sempre una sorgente di errori e d' empietà; bisognerebbe stralciare quella diversità di nomi, e di rappresentazioni misteriose per ridurre tutto il culto divino alla ricognizione di un Dio solo così perfetto, da non potersi rinvenire nulla di eguale, nulla che non sia infinitamente al di sotto di lui, nulla ch' Egli non abbia cavato dal niente e che non possa all' istante inabissare. Inoltre il Paganesimo non offre se non dei voti aventi di mira i soli beni della terra; esso non chiede se non sanità, ricchezze, piaceri, e prosperità mondane per lusingare l' orgoglio. Una tale religione disonora la Divinità, e tende a coonestare la corruttela degli uomini. Egli è necessario all' incontro un culto che sia degno del primo essere, e che purifichi i miei costumi. In somma dove troverò io questo culto, che infallibilmente debb' essere sulla terra, giacchè per questo unicamente la terra è stata fatta, e furono creati gli uomini.

III. Io scopro in un angolo del mondo un popolo affatto singolare. Tutti gli altri corrono dietro agli idoli; gli altri tutti adorano ciecamente una mostruosa moltitudine di divinità viziose e disprezzabili: questo popolo che chiamasi Giudeo non adora se non un solo Dio creatore del cielo e della terra; la sua legge essenziale, a cui tutto il suo culto si riferisce, l' obbliga ad amar Dio con tutto il suo cuore, con tutta la sua anima, con tutta la sua mente e con tutte le sue forze. Questo popolo circonciso ha nella sua legge una circoncisione del cuore, della quale soltanto è simbolo quella del corpo; e questa circoncisione del cuore consiste nello sbandire ogni affetto che non derivi dal principio dell'amor di Dio.

Se io trovassi sulla terra qualche altra classe di perso-

ne che riponesse il culto di Dio nell' amore di lui, e che facesse consistere la virtù nel preferire Dio a sè, io confronterei questo culto con quello de' Giudei, per esaminare quale dei due fosse il più puro, ed il più degno d'essere seguito; ma da una parte io veggo che questo Dio che tutto deve a sè stesso, non ha potuto creare gli uomini, se non perchè gli rendessero un culto pubblico di amore e di obbedienza; dall' altra parte non trovo questo pubblico culto d' amore se non presso il popolo giudaico. I Pagani hanno temuto i loro falsi Dei; vollero placarli, e diedero loro della carne, del sangue, delle vittime, dell' incenso, dei tempj, ed altri doni abbietti; ma non offrirono loro giammai il cuore, non ebbero mai il pensiero di amarli, e molto meno di preferirli a sè stessi, e di amare sè unicamente per l'amore di loro: come anche non riguardarono mai alcun Dio qual creatore. Giove stesso, benchè di molto superiore ad ogni altra divinità in possanza, non si considerava come colui che avesse tratto cosa alcuna dal nulla. Egli aveva, secondo essi, trovato soltanto una materia più antica che nol fosse egli stesso, ed eterna, cui aveva data una forma collo sviluppare il caos.

Tutti i filosofi hanno considerata la ragione, la giustizia, la virtù, la verità in sè stessa: hanno creduto che gli Dei dessero la sanità, le ricchezze, la gloria; ma essi hanno preteso di trovare nel fondo del proprio cuore la virtù e la saggezza, che li segnalava dal rimanente degli uomini. Eglino non isvilupparono giammai nè il beneficio della creazione, nè la potenza del creatore, nè l' amore di preferenza sopra di noi che a lui è dovuto. In tal modo scorrendo per tutte le nazioni della terra nelle antiche età, io non iscorgo se non il popolo Giudaico, che adori il vero Dio e conosca il culto d'amore.

IV. Ma questo amore è piuttosto figurato che praticato realmente presso quel popolo; è piuttosto promesso per l'avvenire, che piantato attualmente ne'loro cuori. Osservo in cotesta nazione un certo numero di giusti, che sono ripieni di questo culto di amore, ma il maggior numero non è intento ad altro che a cerimonie, a sacrifici d'animali, e ad un culto esterno per ottenere da Dio la pace, la sanità, la libertà, la rugiada del cielo, e la fertilità

della terra. Tutti aspettano un Messia a loro promesso, e che è adombrato in tutti i loro misteri; ma gli uni, in picciol numero, s' aspettano, come quegli che deve purificare i loro costumi, rinnovellare il fondo dell' uomo, guarire le piaghe del peccato, spargere la cognizione e l' amore di Dio, e rinnovare la faccia della terra; gli altri, che sono la massa della nazione, s'aspettano nel Messia soltanto un personaggio terreno, un conquistatore felice ed invincibile, che deve lusingare il loro orgoglio, stendere il suo impero sopra tutte le nazioni, e ricolmare i Giudei di tutte le mondane prosperità.

Tutti poi convengono che la loro religione non è ancora se non la figura di ciò che dovrà essere sotto il regno del Messia. Tutti riconoscono, che, secondo le scritture ch' essi chiamano divine, questo Messia deve trarre tutte le nazioni idolatre al culto del vero Dio. Prescindendo da tutte le sottigliezze de' loro rabbini sull' interpretazione di questo testo egli è evidente, e pel testo medesimo, e per la spiegazione ch' essi vi dànno, che il Messia deve dappertutto stabilire il vero culto d' amore, ed abolire l'idolatria.

CAPITOLO VI.

DELLA RELIGIONE CRISTIANA.

I. Gesù Cristo riunisce nella sua persona tutt' i caratteri del *Messia* aspettato da' Giudei.
II. Superiorità della *religione cristiana* sulla *religione* Giudaica.
III. Il carattere del vero culto non è di temere Dio, ma di amarlo sopra ogni cosa.

I. Io non ho intenzione di entrare in tutte le sottigliezze misteriose di questi rabbini; mi basta di scorgere all'ingrosso due cose che sono, per così dire, palpabili, l'una che tutti i tempi indicati dai Giudei per la venuta del Messia sono passati; che essi, non vogliono più che si contino i tempi; che essi come persone che abbiano smarrita la strada, non sanno più a che appigliarsi; che in una sì lunga dispersione tutte le loro tribù sono confuse; ch' essi non hanno più contrassegni per riconoscere il

loro Messia, se intanto venisse; ch' essi portano da più di mille e seicento anni (1) tutti i contrassegni della maledizione predetta nei loro libri, e che deve seguirli sino alla fine, per aver negato di riconoscere l' inviato di Dio.

L'altra cosa che io osservo si è, che Gesù Cristo porta i caratteri del vero Messia; e ch' egli ha tratto al suo culto i gentili, secondo le promesse. Di tanti popoli barbari ed idolatri, egli ne ha composto un sol popolo, che spezzò gl' idoli, che adora il vero Dio creatore, che gli rende il vero culto d'amore, e che è unito in questo culto da un capo all' altro del mondo. L' Europa intiera è piena di Cristiani: non vi hanno regni in Asia, fin oltre le Indie, dove non vi sieno sparsi. Essi penetrarono ben più lontano al di là di tutti i paesi, che componevano il mondo noto al tempo degli antichi Giudei, de' Greci e de' Romani; se ne trovano in tutti i paesi dell' Africa, dove l' ingresso sia libero; tutte le vaste regioni dell'America, che è il nuovo mondo, sono da loro governate. Così dal punto, dove il sole si leva, fino a quello dove tramonta, nei due emisferi si offre a Dio per ostia immacolata Gesù destinato a cancellare il peccato dalla terra. Tutti si uniscono a lui, per fare con lui una sola vittima d'amore; e tutti quelli che peccano si battono il petto per ottenere da lui la misericordia, di cui hanno bisogno.

II. Tralasciamo pure tutte le dispute sopra i particolari, poichè il principale ci basta per decidere di tutto. Ciò che è manifesto senza bisogno di discussione si è, che non v' hanno sulla terra se non questi due popoli il Giudeo cioè, ed il Cristiano che mi mostrino questo culto d'amore che io cerco per ogni dove per abbracciarlo: fa d' uopo che mi determini a praticarlo presso uno di questi due popoli. Ora tra questi due popoli io non posso fare alcun serio confronto. Sebbene ambidue abbiano le imperfezioni inseparabili dall' umanità, il popolo cristiano ha dei tratti di perfezione che sono infinitamente al di sopra di tutto ciò che vi ha di migliore del popolo Giudeo. Il popolo Giudeo m'avverte egli stesso colla sua legge, colle sue cerimonie, colle sue promsse, con tutte le circostanze del suo stato, ch' egli ha la vera religione nella sola figura, che egli

(1) Ora circa mille ed ottocentocinquantanove.

stesso è come i modelli di plastica, che preparansi per servire alla formazione delle statue di marmo o di bronzo. Io trovo nel popolo cristiano, composto di tutti i popoli del mondo conosciuto, l'erede delle promesse, il popolo innestato sopra l' antico tronco della stirpe d' Abramo, e il popolo eletto che forma un solo corpo, ed una non interrotta serie dai patriarchi fino a noi. In esso ritrovo quello che cerco, questo culto, cioè, di amore che debbe essere antico quanto il mondo, e per cui il mondo stesso fu creato. Io lo vedo distintamente contrassegnato in tutte le età: nasce nel terrestre paradiso; non è estinto pel peccato di Adamo, un ramo della sua posterità lo continua, egli si rinnova dopo il diluvio; Abramo lo trasporta, Mosè lo rende più illustre colle sue cerimonie: i santi dell' antica alleanza lo praticano, e ne profetizzano la perfezione; essa è riservata al Messia. Gesù viene a renderci famigliari con Dio e ad insegnarci il disinteresse del vero culto; egli viene ad ammaestrarci, non già a vivere nelle delizie, e nelle vanità mondane, non a sgozzare degli animali, e ad abbruciare incensi a Dio per conseguirne una felicità terrestre, quale i Giudei se l'immaginano, ma a rinunziare a noi stessi per non amarci se non in lui,per lui,e del suo amore.Nonostante l'infermità degli uomini,se ne incontrano un gran numero,cui questa religione sì pura possiede ed anima: questo amore del vero Dio produce in essi tutte le virtù opposte all' amor proprio.

Ecco senza dubbio il culto ch' io cerco: esso non vi era tra i Giudei se non in figura, ivi se ne trovava il solo seme, un germe, una ombra. La perfezione esiste soltanto in questo novello popolo che è unito all' antico. Quivi appunto io scorgo a prima vista questa adorazione in ispirito ed in verità; in una parola, questo amore cui mirano unicamente la legge ed i Profeti.

III.Il carattere del vero culto,per quanto a me sembra, non è già quello di temere Dio, come si teme un uomo potente e terribile che minaccia chiunque ardisce resistergli. I Pagani offrono incensi e vittime a certe divinità malefiche e terribili per calmarle. Non è questa l' idea ch' io debbo formarmi d' un Dio creatore. Egli è infinitamente giusto ed onnipotente; vuolsi senza dubbio te-

mere; ma egli non è da temersi se non da quelli che negano di amarlo e di rendersi seco lui famigliari. Il miglior timore che si dee provare per lui è quello di dispiacergli e di non obbedire alla sua legge. Il timore de' suoi gastighi è utile agli uomini smarriti dal buon cammino, perchè serve di contrappeso alle loro passioni, e vale a reprimere i vizi; ma in fine questo timore non è buono, se non in quanto toglie gli ostacoli, ed in tal modo li predispone all' amore. Non v' ha pure un uomo sulla terra che voglia essere temuto da' suoi figli, senza esserne amato: non è già il timore solo delle pene che possa forzare e vincere un cuore libero e generoso. Quando non si praticano le virtù se non pel solo timore, senza avere alcun amore del vero bene; in tal caso non si opera se non per evitare le pene; ed in conseguenza se si potesse evitare il castigo, sfuggendo la pratica delle virtù, queste al certo non si praticherebbero. Non solo non vi ha un padre che voglia essere onorato in tal modo, nè amico che ami dare il nome di amico a coloro che fossero attaccati a lui unicamente con questa sorta di legami; ma non vi è neppure un padrone che voglia nè ricompensare dei domestici, nè affezionarsi ad essi, nè sceglierli pel suo servizio, s' egli li vede attaccati a lui pel solo timore, senza alcun sentimento di buona volontà: perlochè a più forte ragione si deve credere, che quel Dio che ne ha fatti capaci d' intelligenza e d' amore unicamente per essere esso conosciuto ed amato, non si contenti di un timore servile, ma voglia che l' amore che da lui procede, come dalla sua fonte, ritorni a lui, come al suo fine.

Io comprendo eziandio che non basta amare questo Dio, come noi amiamo tutte le cose, che ne prestano comodo, ed utilità: non si tratta punto di ridurlo a nostro uso e riferirlo a noi; fa d' uopo anzi riferire noi intieramente a lui solo, non volendo il nostro proprio bene, se non al solo oggetto della sua gloria e per conformarci alla sua volontà ed al suo comandamento.

LETTERA II.

AL DUCA D'ORLEANS

SUL CULTO DI DIO,

L' IMMORTALITA' DELL' ANIMA

e

IL LIBERO ARBITRIO

(1713)

Lo scritto, di cui voi mi onoraste, o Signore, comprende tre quistioni:

1° Se l' Ente infinitamente perfetto possa esigere qualche culto da esseri infinitamente inferiori a Lui, e sproporzionati.

2° Se si possa dimostrare che l' anima dell'uomo è immortale.

3° Se l'Ente infinitamente perfetto possa aver dato all'uomo il libero arbitrio, che è la libertà anche di rovesciare l' ordine.

CAPITOLO PRIMO

L' ESSERE INFINITAMENTE PERFETTO ESIGE UN CULTO DA TUTTE LE CREATURE INTELLIGENTI.

I. Dio ha tutto fatto per sè stesso.
II. Dio vuole che le sue creature intelligenti adoprino la loro intelligenza a conoscerlo, e la loro volontà ad amarlo.
III. In questo amore consiste propriamente il culto divino.
IV. Questo culto non dee essere soltanto *interiore*, ma eziandio *esteriore*.
V. Dee esser *pubblico*.
VI. L' uso delle cerimonie si trova fra tutt' i popoli del mondo.
VII. Superiorità manifesta del culto *esteriore* e *pubblico*, sul culto puramente *interiore*.
VIII. Questo culto benchè imperfetto non è indegno di Dio.
IX. Questo culto è il fine essenziale di nostra creazione.
X. Coloro che attaccano questi principii, sotto pretesto di innalzare Dio, lo ribassano e lo degradano.

L' Essere infinitamente perfetto esige un culto da tutte le creature ragionevoli.

La verità dell' esistenza dell' Essere infinitamente perfetto è un principio sì luminoso e sì fecondo, che basta il consultarlo senza preoccupazione, e seguirlo di buona fede per trovare ciò che si ricerca da questo Essere necessario. Ecco le verità, che a mio parere, si debbono dedurre.

I. Noi non possiamo dubitare che questo Ente così perfetto non ami sè stesso, poichè, essendo giusto, egli deve un amore infinito all' infinita sua perfezione. Donde ne conchiudo, che se quest' Ente facesse qualche opera fuori di lui, senza formarla per amor di lui stesso, opererebbe meno perfettamente degli esseri imperfetti, i quali operano per l'amore di lui. Si trovano degli uomini, che sono questi esseri imperfetti, i quali propongonsi l' Ente perfetto per fine delle opere loro. Se dunque quest' Ente perfetto si negasse ingiustamente questa relazione delle sue azioni a sè stesso, relazione che si trova nelle azioni di esseri imperfetti, egli opererebbe meno perfettamente che nol fanno le persone pie, e questo, come è chiaro, è

impossibile. Bisogna dunque conchiudere colla sacra Scrittura che *Dio ha creato tutte le cose per* l'amore di sè stesso. Per una parte egli è infinitamente perfetto in *sè stesso* (*Prov.* XVI, 4.) per l'altra è infinitamente giusto, poichè la giustizia entra nell'infinita perfezione; perciò egli debbe a sè stesso tutto quello che fa, e non può rilasciare nulla de' suoi diritti. Tale è la sua grandezza che non può operare se non per sè. Egli stesso si appella il *Dio geloso.* (*Exod.* XX, 5 XXIV, 14). La gelosia che è mal collocata ed è ridicola nell'uomo, è in Dio la suprema giustizia. Egli dice, come dovea: *Io non darò al certo la mia gloria ad altrui* (*Isa.* XLVIII, 11). Egli a sè deve tutto, e tutto a sè restituisce. Tutto da lui viene; fa d'uopo perciò che tutto a lui ritorni, altrimenti sarebbe sconvolto l'ordine. L'autore dello scritto riconosce che l'Essere infinitamente perfetto ha creato gli uomini dal nulla; deve quindi riconoscere pure che questo Ente gli ha creati per sè stesso. S' egli operasse senza alcun fine, egli opererebbe da cieco, da insensato, e la sua sapienza non vi avrebbe parte. S' egli operasse per un fine men sublime di quello lo sia egli stesso, abbasserebbe la sua azione al di sotto di quella d' ogni uomo virtuoso che opera per l'Ente supremo: e questo sarebbe il colmo dell'assurdità. Concludiamo adunque senza temere d'ingannarci, che Dio ha creato tutto per sè stesso.

II° Quest' Ente supremo, che noi chiamiamo Dio, non può aver creato gli esseri ragionevoli per lui, se non volendo, che questi impiegassero la loro intelligenza a conoscerlo e ad ammirarlo, e la loro volontà ad amarlo e ad obbedirlo. L' ordine, ossia la giustizia vuole che il nostro intelletto sia regolato, e che il nostro amore sia giusto. Egli è dunque necessario, che Dio, ordine e giustizia suprema, richiegga che noi stimiamo la sua infinita perfezione al di sopra della perfezione nostra, e che amiamo la sua bontà infinita, più che la finita bontà che egli mette in noi. Ecco il vero e puro amore della giustizia. Noi non siamo se non beni circoscritti, comunicati, e dipendenti; mentre il primo Ente è il bene, unica sorgente di tutti gli altri, il bene illimitato, il bene indipendente. Il nostro amore per questo bene deve essere egualmente un amore, unica sorgente di ogni altro amore, un-

amore senza confini ed indipendente d' ogni altro amore. All' incontro l' amore di noi stessi deve derivarsi da questo amore primitivo, un amore, come ruscello di quella sorgente, un amore dipendente, limitato e proporzionato alla piccola particella di bene che ci toccò in porzione. Dio è tutto, e noi siamo un niente rivestito ad imprestito di una piccola porzioncella dell' essere. Noi esistiamo non per noi, ma per chi ci creò, e che tutto ci ha dato, fino anche quell' *io*. Quell' *io* che ci è così caro, e che è per costume ordinario l' unico nostro dio, non è per così dire, se non un picciola porzione che presume di essere il tutto. Egli riferisce tutto a sè, ed in questa parte emula Dio, e si erige in una falsa divinità. Bisogna rovesciare quest' idolo; bisogna abbassare quest' *io* per restringerlo nella sua nicchietta, poichè non deve occupare nell'universo se non un piccolo cantoncino, a proporzione della scarsa perfezione e dell'essere che egli possiede.

Egli, collocato nel suo posto, sarà stimato ed amato, secondo il suo merito reale. Ecco l'amore della giustizia, ecco l'ordine. Bisogna mettere Iddio nel luogo, che l' *io* non avea rossore di usurpare. Ecco quello che Dio deve a sè stesso, ecco ciò che è giusto ch' egli esiga dalle sue creature capaci di conoscerlo e di amarlo. Bisogna, che nella sua creazione egli si proponga, per fine della sua opera, di farsi conoscere, come infinita verità, e di farsi amare, come bontà universale, di maniera che si abbia a riconoscere in lui tutta la partecipazione della sua verità, e che in lui si ami tutta la partecipazione della sua bontà illimitata. Allorchè si avrà gettato questo fondamento, tutto l' edifizio s' innalzerà, come da sè medesimo. Allorchè voi terrete che Dio solo deve immediatamente avere tutto il nostro amore, e che successivamente questo amore non si spande sopra quell' *io* se non come sugli altri beni limitati, a proporzione de' suoi confini; la religione si troverà interamente sviluppata nel nostro cuore. Basta abbandonare l'uomo al suo proprio cuore, che egli non si ami che dell'amor di Dio, e che l' amor proprio non sia più ascoltato.

III. In questo caso non vi rimane più soggetto di quistione sul culto divino. Non v'è altro culto che l' amore,

dice S. Agostino: *Non gli si rende culto se non coll' amarlo* (*Ep.* CXL , *ad Honorat.* cap. XVIII, n.° 49). È il regno di Dio dentro di noi, è l' adorazione *in ispirito ed in verità* , è l'unico fine per cui Dio ci ha creati. Egli non ci ha dato dell' amore se non all' oggetto che noi l'amiamo. Bisogna ristabilire l'ordine, togliendone il disordine che prevalse. Bisogna mettere Dio che è tutto , nel luogo che occupava l' *io,* come fosse il tutto, il centro, e la sorgente universale. Bisogna ridurre quest' *io* nel suo piccolo angoletto, come una debole particella di un bene avuto ad imprestito. Nello stesso tempo fa d'uopo restituire a Dio la sede del tutto, ed arrossirsi d'averlo lasciato sì lungamente come un ente privato col quale onde unirsi o no, si vuole come tra eguali si costuma contrattare, come volendo se non vi si trovasse il suo interesse volgersi da altra parte. In una parola, bisogna mettere Dio nel posto supremo , che quell' *io* senza pudore usurpava, e lasciare a questo *io* il ristretto angolo, a cui si aveva abbassato e ridotto Dio. Fate che gli uomini pensino a questo modo e tutti i dubbi saranno dissipati, tutte le ribellioni del cuore umano pacificate, tutti i pretesti d' empietà e d' irreligione dispersi. Io non ragiono , nulla dimando all' uomo, io l' abbandono al suo amore; ami egli di tutto cuore, ciò, che è infinitamente amabile, e faccia poi ciò che gli piacerà; questo suo piacere non potrà essere se non la più pura religione. Ecco il culto perfetto: *nè gli si rende culto se non coll' amarlo.* Egli non farà se non amare ed ubbidire. *La nazione de' giusti*, dice la S. Scrittura,*non è se non ubbidienza ed amore* (*Eccl.* III, 1.)

IV. *Questo amore*, dirà taluno, è *un culto interno. Ma dove troveremo noi il culto esterno ? Perchè supporre che Dio lo esige* ? Ma non si vede forse che il culto esterno segue naturalmente il culto interno dell' amore? Datemi una società d' uomini, che si riguardino sulla terra, come una sola famiglia, il cui padre sia in cielo ; datemi degli uomini, che non vivano se non dell' amore di questo padre celeste, che non amino nè il prossimo, nè sè medesimi, se non per l'amor suo, e che non sieno se non un cuore ed un' anima sola; non è egli vero che in questa divina società sulla loro bocca si trasfonderà imme-

diatamente l' abbondanza del cuore? Essi ammireranno l' Altissimo, ameranno l' ottimo Massimo, canteranno le sue lodi, e lo benediranno per tutti i benefici ricevuti. Essi non si limiteranno ad amarlo; l'annuncieranno a tutti i popoli della terra, vorranno ricondurre all' amore i loro fratelli, se li vedessero tentati dall'orgoglio o dalle grossolane passioni ad abbandonare il prediletto. Gemeranno al minimo raffreddamento dell'amore; passeranno oltre i mari fino alla estremità della terra per far conoscere ed amare il padre comune anche ai popoli traviati che hanno posta in dimenticanza la sua grandezza. E se questo non lo è, che cosa appellerete voi culto esteriore? Dio sarebbe allora il *tutto in noi* (*I. Cor.*XV, 28); egli sarebbe il re, il padre, l'amore universale; sarebbe la legge vivente dei cuori; non si parlerebbe se non di lui e per lui, sarebbe consultato, creduto ed ubbidito. Ah! se un re mortale, o un ordinario padre di famiglia, sanno acquistarsi colla loro saviezza la stima e la confidenza dei loro sudditi e figliuoli, e continuamente si scorgono gli onori che lor sono tributati, non è mestieri dimandare dove sia il suo culto, o se glie se ne debba alcuno. Tutto ciò che si fa per onorarlo, ubbidirlo, e riconoscere le sue grazie, è un culto continuo che salta agli occhi. E che sarebbe poi se gli uomini fossero invasi dell'amore di Dio? La loro società sarebbe un culto solenne simile a quello, che ci viene dipinto delle anime beate in cielo.

V. Ma si dirà: « bisognorebbe provare, che oltre l' amore e le virtù, che ne sono inseparabili, l' uomo debba a Dio delle pubbliche ed ordinate cerimonie; ma queste cerimonie non sono l'essenziale della religione, la quale consiste nell' amore e nell' esercizio delle virtù ». Queste cerimonie sono instituite non come l' effetto essenziale della religione, ma soltanto come segni che servono a mostrarla, a conservarla in noi ed a comunicarla agli altri. Queste cerimonie sono in riguardo a Dio quello che le attestazioni di rispetto sono per un padre, cui i suoi figliuoli salutano, abbracciono, servono con zelo; o per un re cui si rivolge una supplica, che si pone sul trono, che si circonda di una certa pompa per colpire l' immaginazione dei popoli, ed avanti al quale s' inchinano. Non è egli evidente che gli uomini attaccati ai sensi, e la cui

ragione è debole, hanno ancora maggior bisogno d' uno spettacolo per imprimere in sè stessi il rispetto d' una maestà invisibile e contraria a tutte le loro passioni, di quello sia per far rispettare una maestà visibile, che abbaglia i loro deboli occhi e che lusinga le loro materiali passioni? Si accorda essere necessario lo spettacolo di una corte per un re, e non si vuole riconoscere la necessità infinitamente maggiore di una pompa pel culto divino? Questo è non conoscere il bisogno degli uomini, ed arrestarsi a negare l' accessorio, dopo avere ammesso il principale.

VI. Quindi è che noi vediamo presso tutti i popoli che hanno adorata qualche divinità stabilito il loro culto con alcune esterne dimostrazioni, che si nominano *cerimonie*. Posto che siavi l' interno, bisogna che necessariamente l' esteriore lo esprima, e si renda palese in tutta la società. Il genere umano sino al tempo di *Mosè* faceva delle offerte e de'sacrifizi. *Mosè* ne ha stabiliti nella chiesa Giudaica. La Cristiana ne ricevette da Gesù Cristo. Che consistano o nello sgozzare degli animali, o nell' abbruciare dell' incenso, o nell' offerire frutti della terra, a me non monta; ma è innegabile che gli uomini debbono avere de' segni, coi quali manifestino il loro amore per Iddio. Tutti i beni della natura sono suoi doni. Si restituiscono a lui, per confessare che si ebbero da lui. Col mezzo di questi segni si rammenta la maestà di Dio e i suoi benefici; si animano gli uomini reciprocamente alle preghiere a Dio, a lodarlo, a sperare in lui; si cerca una certa uniformità di segni, la quale rappresenta l' unione de' cuori, ed allontana il disordine nel culto comune. Quando Dio non ha regolate con leggi scritte queste cerimonie, gli uomini hanno seguita la tradizione fin dal principio del genere umano. Ove Dio regolò queste cerimonie con leggi scritte, gli uomini hanno dovuto osservarle inviolabilmente. Gli stessi protestanti, che tanto criticarono le nostre cerimonie, non hanno potuto far a meno di ritenerne molte; tanto egli è vero che gli uomini ne hanno bisogno. Fa d' uopo avere delle cerimonie, non che ne dilettino, e che ci divertano, ma che ci aiutino a raccoglierci ed a richiamarci alla memoria le grazie ricevute da Dio. Questo è il vero culto (esteriore) di

Dio. Chiunque le considerasse sotto altro aspetto, le conoscerebbe assai male.

VII. Non si ha presentemente se non a confrontare queste due maniere. Nella prima ciascuno, riconoscendo il vero Dio, lo onorerebbe nel suo interno a suo talento, senza mostrare alcun segno al resto degli uomini; nella seconda si ha un culto comune, mediante il quale ciascuno si raccoglie, nutrisce il suo amore, edifica i suoi fratelli, annuncia Dio agli uomini, che lo ignorano, o che l'obbliano. Quanto non è amabile, e commovente questo spettacolo? Non è egli evidente che questa seconda maniera è mille volte più degna dell'Ente infinitamente perfetto e più adattato ai bisogni degli uomini, di quello sia la prima? Chiunque sarà decisamente risoluto di preferire Dio a sè stesso, e di portare il giogo del Signore, non esiterà un momento nella scelta tra queste due maniere.

VIII. Si obbietta che Dio è infinitamente al di sopra dell'uomo, e che non v' ha alcuna proporzione tra l'uno e l'altro;che Dio non ha bisogno del nostro culto; che in somma questo culto di una volontà circoscritta è indegno dell' ente di una infinita perfezione. Egli è vero che Dio non ha alcun bisogno del nostro culto, senza il quale egli è felice, perfetto, e bastante a sè stesso; ma egli può esigere questo culto, il quale, sebbene imperfetto, non è indegno di lui, e non può averci creati se non appunto per questo culto.Quando trattasi di sapere ciò che convenga, o che non convenga all' Ente infinito, non bisogna confidarsi di poterlo penetrare colla nostra debole e corta ragione. Il limitato non può comprendere l' infinito. Bisogna imparare dall' infinito stesso ciò che egli può volere, o non volere. Ora il fatto evidente decide. Per un lato noi non possiamo dubitare, che l' essere infinito non ci abbia creati: dall' altro noi vediamo chiaramente che egli nell'averci creati non può aver avuto un fine più nobile ed elevato di quello di farsi conoscere, ed amare da noi. Egli è inutile il dire, che questa cognizione e questo amore limitato sono un fine sproporzionato alla perfezione infinita di Dio. Per quanto imperfetto sia questo fine, egli è nullameno indubitabilmente il più perfetto che Dio abbia potuto proporsi nella nostra crea-

zione. A toglimento d' ogni difficoltà, bisogna distinguere ciò che la creatura può fare, dalla compiacenza che Dio ne cava. L' azione della creatura che conosce , ed ama Dio è sempre necessariamente imperfetta , come la creatura stessa che la produce. Ella è sempre infinitamente al di sotto di Dio; ma questa azione di conoscere e di amare Dio è la più nobile e la più perfetta operazione che Dio possa trarre dalle sue creature, e che potesse proporsi , come scopo della sua opera. Se Dio non poteva trarre dal nulla alcuna creatura, se non a condizione di tirarne qualche operazione tanto perfetta , quanto la divinità , egli non avrebbe potuto crearne alcuna , che possa produrre qualche operazione tanto perfetta, quanto la Divinità.

Tuttavia il fatto che Dio ha tratte dal nulla le creature è indubitabile: bisogna dunque evidentemente conchiudere, che egli siasi limitato a trarre dalle sue creature l'operazione più nobile, e la più perfetta, cui la loro natura circoscritta ed imperfetta può produrre. Ora questa operazione la più perfetta del genere umano è la cognizione, e l'amore di Dio. Ciò che Dio trae dall' uomo non può essere se non imperfetto, come l' uomo stesso ; ma Dio ne trae ciò che l' uomo può produrre di più perfetto, e basta pel compimento dell' ordine che Dio cavi dalla sua creatura ciò che può di meglio trarne ne' limiti, in cui la restrinse. Allora egli è contento dell' opera sua. La sua potenza ha fatto quanto la sua sapienza richiedeva. Egli si compiace nella sua creatura, e questa compiacenza è appunto il suo vero fine. Ora questa compiacenza è indistinta da lui ; in tal modo per parlare propriamente, egli stesso è il proprio fine. L'azione finita della creatura non è se non il subbietto della sua compiacenza ; egli si compiace della sua sapienza, e questa compiacenza è infinitamente perfetta come lui, poichè egli è infinitamente giusto e sapiante.

IX. Noi non sapremmo dubitare che gli uomini non conoscano Dio , e che molti di loro non l' amino, o non desiderino per lo meno d'amarlo. Egli è dunque più chiaro della luce del giorno, che Dio ha voluto farsi conoscere e farsi amare; giacchè se Dio non avesse voluto comu-

nicarci la sua cognizione ed il suo amore, noi non potremmo giammai nè conoscerlo, nè amarlo. E perchè mai, domando io, Dio ci ha data questa capacità di conoscerlo e di amarlo? Egli è evidente che questo è il più prezioso di tutti i suoi doni. E ce lo avrebbe per avventura conceduto alla cieca e senza ragione, per puro caso, senza volere che noi ne facessimo alcun uso? Egli ci diede due occhi corporei per vedere la luce; e crederemmo noi che egli ne abbia dati gli occhi spirituali che sono capaci di conoscere la sua eterna verità, senza volere che essa sia da noi conosciuta? Confesso anch' io che noi non possiamo nè conoscere, nè amare infinitamente l'infinita perfezione La nostra più alta cognizione resterà sempre infinitamente imperfetta in confronto dell'Essere infinitamente perfetto. In una parola, sebbene noi conosciamo Dio, non possiamo giammai arrivare a comprenderlo; ma noi lo conosciamo a segno di poter dire tutto ciò ch' egli non è, o di attribuirgli le perfezioni, che gli convengono senza timore d' ingannarci. Non vi è nella natura alcun altro essere, che noi confondiamo con Dio, e noi sappiamo rappresentarlo col suo carattere d' infinito, che è unico ed incomunicabile. Bisogna ben dire che lo conosciamo assai distintamente, perciocchè la chiarezza dell' idea che ne abbiamo ci forza a preferirlo a noi stessi. Una idea, che giunge fino a cacciare dal trono l' *io*, debb' essere ben potente sull' uomo, il quale è cieco ed idolatra di sè stesso. Non vi fu mai veruna idea tanto combattuta, nè tanto vittoriosa. Giudichiamo della sua forza per la stessa confessione, che da noi strappa contro noi medesimi. Niente è tanto meraviglioso quanto l' idea di Dio, ch' io porto impressa nel fondo del mio cuore. È l' infinito stesso contenuto nel limitato. Ciò ch' io chiudo dentro di me, mi sorpassa immensamente. Io non comprendo come possa averla nell'anima mia, ma pure l'ho. Egli è inutile di esaminare, come io possa averla, poichè io l'ho. Il fatto è chiaro e senza eccezione. Questa idea indelebile e incomprensibile dell' essere divino è ciò che mi fa assomigliare a lui, nonostante la mia imperfezione e la mia bassezza. Siccome egli si conosce e si ama infinitamente, così io lo conosco ed amo, secondo le mie forze. Io non posso conoscere l'infinito se non con una co-

guizione limitata, e non posso amarlo se non di un limitato amore, come me; tuttavia lo conosco sotto l' idea di infinito, ed io l'amo col maggiore affetto, di cui mi ha reso capace. Vorrei pure non poter metter limiti al mio amore per una perfezione che non ha limiti. Egli è vero, lo ripeto, che questa cognizione e questo amore non hanno una perfezione eguale al loro obbietto; ma l'uomo che conosce ed ama Dio, secondo tutta la misura della sua cognizione e dell'amor suo, è incomparabilmente più degno di questo Ente perfetto, di quel che sarebbe l' uomo il quale vivesse in questo mondo come se non vi fosse una divinità, non pensando nè a conoscerla, nè ad amarla. Ecco due diversi disegni che noi possiamo immaginarci potersi essere proposto Dio nell' opera sua. L' uno è degno della sua sapienza e della sua bontà al grado massimo che si può concepire; l'altro ne è decisamente indegno, e non ha alcun fine ragionevole. Egli è perciò facile di concludere quale sia quello, che Dio abbia seguito.

X. L' uomo, abbassandosi non cerca, se non l' indipendenza; è questa una umiltà ipocrita ed ingannatrice. Vuole esagerare a sè stesso la sua bassezza, il suo niente, e l' infinita sproporzione che v'è tra Dio e lui, per iscuotere il giogo divino, e per divenire una specie di piccola divinità alla sua maniera, secondando tutte le sue sregolate passioni, e facendosi centro di tutto ciò, che lo circonda. Si dà gran cura di mettere Dio in una superiorità, ed in una sproporzione infinita nella quale non si degni nè di riguardarci, nè riferirci alla sua gloria, nè prender cura di noi, nè guidarci, nè perfezionarci, nè ricompensarci, nè punirci. Ma non si vede forse che la distanza infinita che passa tra Dio e noi non gl' impedisce di essere incessantemente appresso e dentro di noi, e che appunto per questa medesima perfezione egli è infinitamente superiore alla nostra, in grado di fare tutto che vuole in noi, e di esserci più vicino, che nol siamo noi a noi stessi? Come si pretende che quegli, che dà ai nostri occhi la vista, l' udito alle nostre orecchie, l' intelletto al nostro spirito, che piega la nostra volontà ad amare, non sia attento a tutto ciò che opera dentro di noi? Come potrebbe non prender parte in ciò ch' egli ha cura di fare ad ogni istante? Questa attenzione non costa niente ad

una intelligenza e bontà infinita. In lei tutto è azione e tutto è riposo. Noi vorremmo figurarci un Dio sì lontano da noi, sì alto e sì indifferente nella sua altezza perchè egli non degnisi vegliare sopra gli uomini, e perchè ciascuno senza essere contenuto da' suoi sguardi, potesse vivere liberamente a seconda della propria superbia, e delle proprie passioni. L' uomo facendo vista d' elevare Dio a tanta altezza, lo abbassa, poichè ne forma un Dio indolente intorno al bene ed al male, al vizio ed alle virtù delle sue creature, all' ordine e disordine del mondo, ch' egli ha creato. Fingendo di abbassare sè stesso l'uomo si erige in divinità, rovescia ogni subordinazione; si permette ogni libertà, si promette intera impunità, e vuole mettersi al di sopra della sua stessa ragione.

Paragonate, lo ripeto ancora, questi due disegni, il primo de' quali ci presenta un Dio sapiente, buono, vigilante, che coordina, corregge, ricompensa, vuol essere conosciuto, amato, obbedito; l' altro ci presenta un Dio indifferente alla nostra condotta, che non è mosso nè dalla virtù, nè dal vizio, nè dalla ragione seguita, nè dalla ragione violata dalle sue creature, che abbandona l' uomo in balìa della sua insensata superbia e di tutti i brutali suoi appetiti, che dopo averlo creato lo trascura, e che non si prende alcun pensiero nè di essere conosciuto, nè amato, sebbene gli abbia data la facoltà di conoscerlo, e di amarlo: paragonate questi due disegni, ed io vi sfido se non preferirete il primo al secondo.

CAPITOLO II.

L'ANIMA DELL'UOMO È IMMORTALE.

I. Dio può, se lo voglia, annichilare la nostra anima.
II. La disunione dell' anima e del corpo non porta necessariamente la loro distruzione.
III. Lungi di essere annientata per questa disunione, l'anima ne viene più libera nelle sue operazioni.
IV. Questa disunione che non annienta il corpo, può ancora meno annientare l'anima.
V. Si suppone senza alcuna pruova che l'anima sia stata creata pel solo tempo in cui sarà unita al corpo.
VI. Nulla pruova che Dio abbia la volontà di annientare l'anima, una volta separata dal corpo.
VII. Il contrario è provato pe' libri santi.
VIII. Accordo della *fede* e della *ragione*, sopra l' immortalità dell' anima.

Questa quistione non è malagevole da sciogliersi allorchè si voglia ridurla a' suoi veri termini, e separarla da ciò che ci porterebbe assai lontani da lei.

I. Egli è vero che l'anima dell' uomo non è un essere permanente per sè stessa, e che abbia una esistenza necessaria: non vi ha se non un Ente che esista per sè medesimo, che non possa mai perdere la propria esistenza, e che la dà come gli aggrada a tutti gli altri. Dio non avrebbe bisogno di alcuna azione per annichilare l' anima dell' uomo; basterebbe che lasciasse mancare per un sol momento l' azione, in forza di cui egli continua la sua creazione in ciascun momento, per ripiombarla nell' abisso del nulla, d'onde l' ha tratta, a guisa di un uomo che non ha bisogno se non di allargare la mano per lasciar cadere una pietra, ch' egli tiene sospesa in aria, perchè questa precipiti all'istante pel proprio peso a terra. La quistione che può ragionevolmente muoversi non consiste per conseguenza nel sapere, se l'anima dell' uomo possa essere annichilata, qualora Dio lo volesse; giacchè è manifesto che lo può essere, e che ciò non dipende se non dalla volontà di Dio.

II. Si tratta di sapere se l'anima abbia in sè delle cau-

se naturali di distruzione, che pongano fine alla esistenza di lei dopo un certo tempo, e si possa filosoficamente dimostrare che l' animo non abbia in sè coteste cause — Eccovi la prova negativa—Dal momento che si ha stabilita la reale distinzione del corpo e dell' anima, ci fa meraviglia la loro unione, e non si può concepire, come siasi potuto far operare di concerto queste due nature, se non riguardando all' onnipotenza di Dio. I corpi non pensano punto. Le anime non sono nè divisibili, nè estese, nè figurate, nè rivestite di proprietà corporee. Dimandate ad ogni uomo assennato, se il pensiero che è in lui, sia rotondo o quadrato, bianco o giallo, caldo o freddo, divisibile in sei o dodici pezzi: ciascuno in luogo di rispondervi, si metterà a ridere. Dimandategli, se gli atomi di cui è composto il suo corpo, sieno saggi o sciocchi, se essi si conoscano, se sieno virtuosi, se sentano amicizia gli uni per gli altri, se gli atomi rotondi abbiano più spirito, e virtù degli atomi quadrati, costui riderà ancora, e non potrà darsi a credere che voi gli pargliate sul serio. Procediamo più oltre. Supponete degli atomi della figura che più vi piacerà; ditegli, che egli li sottilizzi quanto vorrà, o domandategli se egli crede che debba venire ad un punto in cui gli atomi dopo essere stati senza cognizione, cominceranno improvvisamente a conoscere sè stessi, a conoscere tutto ciò che li circonda, ed a dire in sè stessi: lo credo questa, ma non credo quell' altra cosa; amo un tale oggetto, ma odio quell' altro. Costui troverà che voi gli fate delle quistioni puerili, ne riderà come si fa delle metamorfosi o dei racconti più stravaganti. Il ridicolo di queste quistioni dimostra ad evidenza, che nell'idea che noi abbiamo dello spirito non entra alcuna delle proprietà de' corpi, e che non entra alcuna della proprietà dello spirito o essere pensante nell'idea che noi abbiamo del corpo, o essere esteso. Stabilita in tal modo la reale distinzione e la totale dissomiglianza di natura di questi due esseri, non si dee più meravigliare che la loro unione che soltanto consiste in una specie di concerto o di mutua relazione tra i pensieri dell' uno, ed i movimenti dell' altro, possa cessare, senza che nè l'uno, nè l' altro di questi due esseri cessi di esistere; bisogna al contrario meravigliarsi, come questi

due esseri di così dissimile natura possano conservarsi qualche tempo in questo concerto d'operazioni. Con qual ragione si conchiuderebbe che l'uno di questi due esseri si avesse ad annichilare, dal momento che la loro unione, che è così poco a loro naturale, avesse a cessare? Figuriamoci due corpi assolutamente della stessa natura; separateli: voi non distruggerete nè l'uno, nè l'altro. Anzi l'esistenza di uno non può certamente provare l'esistenza dell'altro, e l'annichilamento del secondo, non può mai far prova dell'annientamento del primo. Sebbene si suppongano simili in tutto, la loro distinzione reale basta per dimostrare che essi non sono causa della respettiva loro esistenza, od annichilamento; per la ragione che l'uno non è l'altro, l'uno può esistere o essere distrutto senza che l'altro corpo lo sia. La loro disinzione forma la loro mutua indipendenza. Che se si dee così ragionare di due corpi, che si separano, e che sono perfettamente della stessa natura, con quanto maggior fondamento dee ragionarsi egualmente di uno spirito e di un corpo, l'unione de' quali non ha nulla di naturale; tanto le loro nature sono dissimili in tutto. Per una parte la cessazione di una unione sì accidentale a queste due nature non può essere nè per l'uno, nè per l'altro una causa di annichilamento. Per l'altra l'annichilamento stesso di uno dei due esseri non sarebbe in alcuna maniera una ragione o causa d'annientamento per l'altro. Un essere che non è per nulla la causa dell'esistenza dell'altro, non può essere la causa del suo annichilamento. Egli è dunque chiaro, come la luce del giorno che la separazione del corpo e dell'anima non può operare l'annichilamento nè dell'anima, nè del corpo, e che l'annientamento stesso del corpo non opererebbe nulla per far cessare l'esistenza dell'anima.

III. Non consistendo l'unione del corpo e dell'anima se non nel concerto o nella mutua relazione tra i pensieri dell'una ed i movimenti dell'altro egli è facile di vedere ciò che la cessazione di questo concerto dee operare. Questo concerto non è punto naturale a questi due esseri così dissimili, e così indipendenti l'uno dall'altro. Non vi ha se non Dio, che abbia potuto colla sua volontà puramente arbitraria ed onnipotente assoggettare due esseri

così diversi di natura e di operazioni a questo concerto per operare insieme. Fate che cessi la volontà puramente arbitraria ed onnipotente di Dio; e questo concerto, per così dire così forzato cesserà all' istente, come una pietra cade pel suo proprio peso all' istaute che la mano non la ritiene più in aria. Ciascuna di queste due parti rientrerà nella naturale sua indipendenza di operazione rispetto all' altra. Da ciò deve dedursi che l' anima è anzi allora libera di pensare indipendentemente da tutti i movimenti dei corpi, che essere da questa separazione annientata la quale non fa altro che metterla nel suo stato naturale; nell' egual modo ch' io sono libero di camminare solo soletto, come mi aggrada, dal momento che mi hanno staccato da un altro uomo, a cui una potenza superiore mi teneva avvinto. Il termine di questa unione non è se non uno scioglimento ed una libertà, come l'unione è una violenza, ed una pura servitù; allora l' anima deve pensare indipendentemente da tutti i moti del corpo; come insegna la religione cristiana, che gli angeli, che non furono mai uniti a corpi, pensano nel cielo. Perchè dunque si temerebbe l' annientamento dell' anima in questa separazione, che non può operare, se non l'intera libertà de' suoi pensieri?

IV. Per sè stesso il corpo non si distrugge; non vi ha il minimo atomo che perisca. In ciò che si chiama la morte non succede se non una semplice scombinazione d'organi, i corpuscoli più sottili si esalano, la macchina si discioglie e si sconcerta. Ma in qualunque angolo che la corruzione, o l'accidente ne disperde le reliquie, nessuna particella cessa mai di esistere; e tutti i filosofi sono d' accordo in credere che nell' universo non si annienta neppure il più vile ed impercettibile degli atomi. E perchè dunque temeremo noi l' annientamento di quell' altra sostanza nobilissima, e pensante che noi appelliamo anima? Come si potrebbe immaginare che il corpo, che non si distrugge, avesse a distruggere l'anima, che è più nobile di esso, che gli è straniera, e che ne è affatto indipendente? La separazione di questi due esseri non può operare la distruzione nè dell' uno nè dell' altro di loro. Se si suppone agevolmente che nessun atomo del corpo venga distrutto nel momento di questa separazione delle

due parti, perchè si va in traccia di tanti pretesti, e con sì gran cura per darsi a credere che l' anima, che è incomparabilmente più perfetta, debba essere annichilata? Egli è verissimo che in ogni momento Dio può distruggerla, se lo vuole, ma non vi è ragione di credere ch'egli lo voglia fare nel tempo della separazione del corpo piuttosto che nel tempo dell'unione. Non essendo ciò che si appella la morte se non una semplice scombinazione dei corpuscoli che compongono gli organi, non si può dire, che questa scombinazione succeda egualmente nell' anima, come nel corpo. L'anima, essendo un essere pensante, non ha veruna delle proprietà corporee; non ha nè parti, nè figura, nè situazione di parti tra esse, nè movimento o cangiamento di situazione. Perciò non può in lei seguire nessuna decomposizione. L' anima che è l' *io* che pensa e che vuole, è un essere semplice, unico in sè ed indivisibile. Non vi hanno mai in uno stesso uomo due *io*, nè due metà dello stesso *io* Gli oggetti giungono all'anima per mezzo di diversi organi, che producono differenti sensazioni; ma tutti questi diversi canali fanno capo ad un centro unico, in cui tutto si unisce. L'*io* è quello appunto che talmente è uno che da lui solo dipende l' avere ciascun uomo una vera unità e non essere esso insieme molti uomini. Non si può dire di quest'*io*, il quale pensa e vuole, che abbia diverse parti insieme congiunte, come il corpo che è composto di membri legati tra loro. Quest' anima non ha nè figura, nè situazione, nè movimento locale, nè colore, nè calore, nè durezza, nè alcun'altra sensibile qualità. Non si vede, non si sente, non si tocca; soltanto si concepisce ch' ella pensa, e vuole; come la natura de' corpi è di essere estesa, divisibile, e figurata. Posta la reale distinzione del corpo e dell'anima, bisogna necessariamente conchiudere che l' anima non ha nè composizione, nè divisibilità, nè figura, nè situazione di parti, nè per conseguenza disposizione d'organi. In quanto al corpo che ha degli organi, può benissimo perdere questa disposizione di parti, cangiare di figura ed essere sconcertato; ma in quanto all' anima non potrebbe mai perdere una disposizione, che non ha, e che non conviene alla sua natura.

V. Si potrebbe per avventura dire che non essendo

creata l' anima se non per essere unita al corpo, è talmente dessa legata a questa unione, che la sua esistenza avuta a prestito cessa col cessare di questa unione col corpo. Ma egli sarebbe un parlare senza prove ed all'aria, il supporre che l'anima non sia creata se non con esistenza interamente limitata al tempo della società col corpo. Dove si prende mai questa bizzarra ipotesi, e con qual diritto se la suppone, in luogo di provarla? Il corpo è indubitatamente meno perfetto dell' anima, poichè è qualità ben più perfetta il pensare, che il non pensare; noi vediamo nulladimeno che l' esistenza del corpo non è circoscritta alla durata della sua società coll' anima: dopo che la morte ha sciolta questa società, il corpo esiste ancora fino nelle minime sue particelle; si vedono solamente due cose, l' una che il corpo si divide, e si scombina, e questo è quello che non può intervenire all' anima che è semplice indivisibile e senza disposizione di parti; l' altra che il corpo non si muove più colla dipendenza dai pensieri dell' anima. Non si dee egli perciò conchiudere con maggior ragione che egualmente l' anima continui ad esistere anch' essa, e che cominci allora a pensare, indipendentemente dalle operazioni del corpo? L' operazione segue l' essere, nel che tutti i filosofi convengono. Queste due nature sono indipendenti l' una dall' altra, tanto in essenza, quanto nelle operazioni, e come il corpo non ha bisogno de' pensieri dell'anima per essere mosso, così l'anima non ha bisogno alcuno dei moti del corpo per pensare. Solo per accidente questi due esseri tanto dissimili ed indipendenti sono stati assoggettati ad operare di concerto: il fine della passaggiera società li lascia operare liberamente e ciascuno secondo la sua natura, la quale non ha relazione alcuna con quella dell'altra.

VI. Finalmente non si tratta se non di sapere se Dio, ch' è padrone di annichilare l'anima dell' uomo, o di continuarle eternamente l' esistenza, abbia appunto voluto l' annientamento, o la conservazione. Non vi ha alcuna apparenza per credere ch' egli voglia distruggere il minimo atomo in tutto l' universo; non vi ha apparenza alcuna di ragione per credere, che egli voglia distruggere l'anima nel momento, in cui egli la separa dal corpo, poichè essa è un essere affatto straniero a questo corpo e in-

dipendente da lui. Non essendo questa separazione, se non il termine d' una soggezione ad un certo accordo di operazioni col corpo, egli è manifesto che questa separazione è la liberazione dell'anima, e non la causa del suo annientamento. Bisogna non pertanto confessare, che quand' anche Iddio stesso ce lo avesse insegnato colla sua parola, noi dovremmo avere un tale annientamento per affatto strano, e difficile a comprendersi. Ciò per altro che dipende dalla sua libera volontà non può esserci manifestato se non da lui. Quegli però che volessero, contro ogni verosimiglianza, credere l' anima mortale, dovrebbero provarci che Dio avesse parlato per assicurarci di ciò. Non appartiene certamente a noi il provar loro che Dio non vuole fare questo annientamento; per noi basta il tenere che l' anima dell' uomo, che è il più perfetto degli esseri che noi conosciamo dopo Dio, deve indubitabilmente molto meno perdere la sua esistenza degli altri esseri vili che ne circondano. Ora siccome la distruzione del minimo atomo è senza esempio in tutto l'universo, cominciando dalla sua creazione, così per noi basta di tenere che l'anima dell'uomo sia, come il minimo atomo, fuor d' ogni pericolo d' essere annichilata. Ecco il giudizio più ragionevole, più sodo, più decisivo. Sta ai nostri avversari il dispossessarci con pruove chiare e decisive. Ora essi non lo possono sicuramente provare, se non col mezzo di una dichiarazione positiva di Dio stesso. Qualora uno è in circostanze tali di doverla con ogni fondamento pensare in favore d' un suo intimo amico, come in ogni occasione crederebbe doverla pensare rispetto perfino al minimo dei mortali, e per cui non avesse premura alcuna; ognuno è in diritto di credere ch' egli di tale intimo amico così realmente la pensi, quando esso stesso non dichiari il contrario. La sua volontà libera inoltre e puramente arbitraria può essere conosciuta da lui solo. Quando io sono padrone di uscire della mia camera o di restarvi, non vi sono se non io, che possa indicare a' miei domestici la libera risoluzione che ho presa per l' uno o per l' altro partito. Egli è dunque manifesto che i nostri avversari debbono provarci per quale sua espressa dichiarazione Dio stesso abbia fatta contro l' anima dell' uomo una eccezione particolare

alla sua legge generale di non distruggere nessun essere, e di conservare l' esistenza eziandio del minimo atomo. Tacciano dunque, o ci dimostrino questa dichiarazione di Dio per questa eccezione della sua legge generale.

VII. Noi presentiamo il libro che porta tutti i caratteri della divinità, siccome quello che ci ha insegnato a conoscere, e ad amare sopra ogni cosa il vero Dio. In questo libro appunto Dio parla così bene da Dio quando dice: *Io sono quello che sono.* Nessun altro libro ha dipinto Iddio in un modo degno di lui. Gli Dei d' *Omero* sono l'obbrobrio ed il vitupero della Divinità. Il libro che abbiamo per le mani dopo averci mostrato Dio tale quale è, ne insegna il solo culto degno di lui. Non si tratta di placarlo col sangue delle vittime, bisogna amarlo sopra sè stesso; bisogna non amarsi più se non per lui e solo del suo amore; bisogna rinunziare a sè per lui, e preferire la sua volontà alla nostra; bisogna che il suo amore operi in noi tutte le virtù e non tolleri alcun vizio. Egli è questo un rovesciamento totale del cuore dell' uomo, che l' uomo non avrebbe mai potuto immaginare: egli non avrebbe mai inventato una tale religione, che non gli lascia neppure il suo pensiero e la sua volontà, e lo fa essere tutto d'altrui. Anche allorquando se gli propone questa religione colla stessa suprema autorità, il suo spirito non può concepirla, la sua volontà si ribella, e tutta la natura ne è irritata. Non bisogna di ciò meravigliarsi, poichè si tratta con quella di sbalzare intieramente dal trono l'uomo, di abbassare quell' *io*, di spezzare quest' idolo, di formare un uomo nuovo, e di collocare Dio nel luogo di quest' *io* per formarne la sorgente ed il centro di tutto il nostro amore. Se l' uomo inventerà una religione, egli la formerà ben differente da questa; l' amor proprio gliela detterà; egli la creerà per lui, e questa al contrario non gli lascia niente. Questa per altro è così giusta, che ciò che ne disgusta di più contro di lei è appunto quello che più dee convincerci della sua verità. Dio è tutto ed a lui tutto si deve; la creatura è niente, e a cui nulla debbe rimanere, se non in Dio e per Iddio. Ogni religione, che non giunge a questa meta è indegna di Dio, non raddrizza l' uomo, ed ha un manifesto carattere di falsità. Non vi ha in tutto il mondo se non

un solo libro originale che faccia consistere la religione nell'amar Dio più che sè stesso, e nel rinunziare a sè medesimo per lui: le altre tutte che ripetono questa grande verità, l'hanno cavata da quel libro. Da questa verità fondamentale ogni altra verità discende. Il libro che in tal modo ha fatto conoscere all'universo il tutto di Dio, il nulla dell'uomo, non meno che il culto dell' amore, non può essere che divino. O non v' ha alcuna religione, o questa sola è la vera. Inoltre questo libro così divino per la sua dottrina è ripieno di profezie, la verificazione delle quali salta agli occhi di tutti, come la riprovazione del popolo Giudeo, e la vocazione dei popoli idolatri al culto del vero Dio per mezzo del Messia. Questo libro inoltre è confermato da innumerabili miracoli, fatti in piena luce, in diversi secoli, sotto agli occhi dei maggiori nemici della religione. Questo libro finalmente ha fatto tutto ciò che dice; egli ha cangiata la faccia del mondo: ha popolati i deserti di eremiti, che furono angeli in corpi mortali; ha fatto fiorire fino nelle genti più empie, e corrotte, le virtù più austere, e più belle; egli persuase all' uomo idolatra di sè stesso di non valutarsi per nulla, e di amare soltanto un Ente invisibile. Un tal libro dee esser letto, come fosse direttamente disceso dal cielo sulla terra. In questo libro appunto Dio ci appalesa una verità, che è di già sì verosimile per sè stessa. Quel Dio così buono ed onnipotente, che potrebbe a suo piacere privarci della vita eterna, ce la promette; e colla allettativa di questa eterna vita, insegnò a tanti martiri a disprezzare la vita breve, fragile e miserabile de' loro corpi.

VIII. Non è egli naturale che Dio, il quale prova in questa corta vita l' uomo per mezzo del vizio e della virtù, e che lascia spesso compire agli empj il loro corso nella prosperità, mentre i giusti vivono e muojono nell' abbiezione e nel dolore, riservi per un' altra vita il castigo degli uni e la ricompensa degli altri? E ciò è quanto ne insegna questo libro divino. Mirabile e consolante conformità tra gli oracoli della Scrittura e la verità che noi portiamo impressa nel fondo del nostro cuore! Tutto è in armonia; la filosofia, la suprema autorità delle promesse, ed il sentimento intimo delle verità ne' nostri cuori.

Donde ne viene dunque che gli uomini sieno sì indoci-

li ed increduli intorno alla avventurosa notizia della loro immortalità? Gli empj dicono, ch' essi sono senza speranza, e che debbono tra brevi giorni essere inabissati nel baratro del nulla; essi se ne compiacciono e trionfano della vicina loro distruzione, ed essi che amano sè stessi così perdutamente, sono invaghiti di questa dottrina piena d'orrore. Traggono diletto dalla disperazione. Se altri loro dicono che hanno il mezzo della vita eterna, essi si irritano contro questo mezzo, che gli inasprisce, e temono d'esserne convinti. Volgono tutta la sottigliezza del loro ingegno a sofisticare contro queste prove irrefragabili. Amano meglio perire, dandosi in preda alla loro insensata superbia, ed alle loro brutali passioni, che vivere eternamente, raffrenandosi coll' abbracciare la virtù. Oh mostruosa frenesia! Oh stravagante amor proprio, che si volge contro sè stesso! Oh uomo divenuto nemico di sè medesimo a forza di amarsi sregolatamente!

CAPITOLO III.

DEL LIBERO ARBITRIO DELL'UOMO.

I. Dio avrebbe potuto creare l'uomo senza dargli la libertà.
II. Non si può dimostrare l'esistenza della libertà, nè per la natura della nostra anima, nè per le regole dell'ordine supremo.
III. L'esistenza del libero arbitrio è di una evidenza irresistibile.
IV. Coloro che speculativamente lo negano lo suppongono incessantemente nella pratica.
V. Siamo evidentemente liberi, in ogni caso in cui deliberiamo prima di agire.
VI. L'uomo non è libero, nè a riguardo del bene preso in generale, nè a riguardo del sovrano bene chiaramente conosciuto.
VII. Funeste conseguenze del fatalismo.
VIII. Dio ha potuto, senza ledere l'ordine, creare l'uomo libero.
IX. Dio, non essendo tenuto a produrre il più perfetto, ha potuto creare l'uomo peccabile.
X. Dio dando all'uomo la libertà gli accorda i soccorsi necessarii per usarne in bene.
XI. La libertà dell'uomo gli dà un maraviglioso tratto di rassomiglianza con Dio.
XII. Per la libertà l'uomo si trova in istato di meritare.
XIII. Dando all'uomo la libertà, Dio fa ad un tempo manifesta la sua misericordia e la sua giustizia.
XIV. Conclusione sulle tre questioni proposte.

Questa questione sarà ben tosto decisa, ove si voglia esaminarla colla stessa moderazione e colla medesima serietà come si costuma di esaminare tutte le quistioni più importanti nell'uso della vita umana.

I. Qui non si tratta già di esaminare se Dio non avrebbe potuto creare l'uomo senza dargli la libertà, ed obbligandolo, a volere sempre il bene, come nel cristianesimo si sa che i beati nel cielo amano Dio incessantemente e necessariamente; e chi mai potrebbe porre in dubbio che Dio non fosse padrone assoluto di creare gli uomini in quello stato, e di mantenerveli per sempre?

II. Confesso che non si può dimostrare per la natura della nostra anima, nè colle regole dell'ordine supremo perchè Dio non abbia posto tutto il genere umano in que-

sto stato di felice e santa necessità! Bisogna confessare essere stata la sola volontà intieramente libera ed assoluta di Dio che ha stabilito di fare l'uomo anzi libero, cioè esente da ogni necessità, che collocarlo nella felice necessità di volere sempre il bene (1).

III. Ciò che decide è l' ultima convinzione che abbiamo incessantemente della nostra libertà. L'uso della nostra ragione non consiste se non nel riscontro delle idee chiare. Noi non possiamo se non consultarle per conchiudere che una proposizione sia vera o falsa. Non dipende da noi il credere piuttosto il sì che il no; che un circolo sia un triangolo, che una valle sia una montagna, che la notte sia il giorno. D'onde viene che ci è impossibile il confondere queste cose? Egli è perchè l'esercizio della ragione si riduce a confrontare le nostre idee, e che l' idea di un circolo è assolutamente differente da quella di un triangolo, che quella di una valle esclude quella di una montagna, e che quella del gior-

(1) Quantunque sia innegabile essere dipenduto dalla volontà del Creatore il non aver collocato l' uomo nella necessità di fare il bene, egli è però egualmente certo ciò dover essere stato per giustissimi motivi e degni dell'infinita divina sapienza e bontà. E sebbene al nostro corto vedere non sia dato il penetrarli pienamente, non ci è però tolto lo scorgere quanto basta la convenienza di questa libertà di cui ha fornito l'uomo, tuttochè pur troppo torni essa fatale per molti pel mal uso che ne fanno. Quanto p. e. più bella non risulta la grand' opera dell' ordine generale dal vedervi concorrere pur anche creature libere? Quanto men perfetto sarebbe e men vago se tutti fossero astretti a cooperare al disegno del supremo Architetto come semplici automi, e macchine materiali? E quanto non era convenevole che il grande Padrone, il quale disponevasi a far partecipi creature ragionevoli de' suoi beni, richiedesse da queste una cooperazione volontaria, ed un atto di dipendenza consistente nel dargli con deliberata determinazione le dimostrazioni da lui volute; come l'ubbidienza a certi precetti,ecc.? Qual prezioso dono non è egli per l' uomo l' aver campo, mediante la libera elezione, di meritare quando porge omaggio al Creatore? E sarebbe ragionevole il pretendere che, pel mal uso che alcuni per propria cattivezza n' avrebbero fatto, dovessero essere privati di questo bel mezzo di mostrare la loro buona volontà, la loro virtù quegli-no che della libertà secondo i disegni del Creatore avrebbero bene usato? (Veggasi anche verso il fine di questo capitolo).—Il *Trad.*

no è opposta a quella della notte. Fantasticate pure finchè volete, io vi sfido, di formare alcun dubbio serio contro alcuna delle vostre idee chiare. Voi non portate mai sopra di loro giudizio, ma anzi voi giudicate appunto dietro la loro scorta, ed esse sono la regola immutabile di tutti i vostri giudizi. Voi non v'ingannate, se non allorquando non le consultate con sufficiente esattezza. Se voi non affermaste se non ciò ch' esse presentano, se voi negaste soltanto quello che esse escludono con chiarezza, voi non cadreste mai nel minimo errore; voi sospendereste il vostro giudizio, allorquando l'idea che voi consultaste non vi sembrasse abbastanza chiara, nè vi piegheresle giammai se non ad una invincibile chiarezza. Io lo ripeto, tutto l' esercizio della ragione si riduce a questa consulta d' idee. Quelli che rigettano speculativamente questa regola non s' intendono essi medesimi, e seguono mai sempre e per necessità in pratica ciò che rigettano speculativamente. Posto questo principio fondamentale della nostra ragione, io sostengo che il nostro libero arbitrio è una di quelle verità di cui ogni uomo assennato ha una idea chiara, e la cui evidenza è invincibile. Si può bene disputare a fior di labbro e per passione contro questa verità in una scuola, come i pirronisti hanno ridicolosamente disputato sulla verità della loro propria esistenza, per dubitare di tutto, nulla eccettuato; ma si può dire di quelli che negano il libero arbitrio ciò che fu detto dei pirronisti, essere una setta non di filosofi, ma di mentitori. Essi si vantano di dubitare, benchè non sia in loro potere il dubitare. Ogni uomo di senno, che consulti sè stesso, e si ascolti porta dentro di sè una invincibile decisione in favore della sua libertà. Questa idea ci rappresenta che un uomo non è colpevole, se non allorquando egli fa ciò che potrebbe astenersi dal fare; vale a dire, che la per libera scelta della sua volontà senza esservi determinato inevitabilmente e invincibilmente da qualche altra causa distinta dalla sua volontà. Eccovi, dice *S. Agostino* (1), una verità per l'illustra-

(1) Haec in omnibus hominibus, quos interrogare non absurde possumus, a puero usque ad senem, a ludo litterario usque ad solium, sapientis, natura ipsa proclamat. . . Quamobrem, si omnia

zione della quale non si ha bisogno di far profondi ragionamenti tolti dai libri. È il grido della natura che si fa sentire; è ciò che abbiamo impresso nel fondo de' nostri cuori dalla liberale natura ; è più luminoso del giorno; e che gli uomini conoscono, cominciando dal fanciullo che apprende a leggere fino al trono del sapiente Salomone, e che i pastori cantano sulle montagne, che i Vescovi insegnano ne' templi, e che il genere umano annunzia a tutto il mondo.

Il dubbio intorno alla libertà non potrebbe essere più sincero, nè più serio di quello sopra l'esistenza dei corpi che ne circondano. Nelle dispute l'immaginazione si riscalda, e s'illude, si sa dare ad intendere che si dubita , e s'inviluppano a forza di vani sofismi le verità più palpabili ; ma in pratica si tiene la libertà , come si tiene per fermo di avere e braccia e gambe , ed un corpo, e che si è circondato da altri corpi , contro cui non conviene urtare col proprio. Ragionate finchè vi aggrada sulle vostre idee chiare , o bisogna seguirle senza tema d'ingannarsi o essere pirronisti. Il dubbio universale è insostenibile, quand'anche le nostre idee chiare dovessero ingannarci. Egli è inutile disputare se noi le seguiremo o non lo seguiremo. La loro evidenza è invincibile e strascina il nostro giudizio, e se c'ingannasse noi ci troveremmo in una invincibile necessità di essere ingannati. In questo caso noi non inganneremmo noi stessi; sarebbe una potenza superiore alla nostra che c'ingannerebbe e ci sacrificherebbe all'errore, il che è troppo assurdo il pensarlo. Noi dobbiamo adunque francamente seguire la nostra ragione essendo dessa la sola che ci allontana dall'inganno, ed il supremo principio e mezzo per giudicare , e ratificare i giudizi , se per avventura

ista luce clariora sunt, sicuti sunt, neque meae tantum , sed notitiae generis humani veritatis ipsius liberalitate donata, cur illo etiam tempore dicere non possem: voluntas est motus animi, cogente nullo ad aliquid vel non amittendum, vel adipescendum?.. Nonne ista cantant et in montibus pastores , et in theatris poetae, et indocti in circulis, et docti in bibliothecis, et magistri in scholis, et antistites in sacratis locis, et in orbe terrarum genus humanum? — S. Aug. *de Duob, Anim. contra Manich.*, cap. X, XI, n. 14, 15.

inconsideratamente ci fossimo ingannati. Questa ragione si riduce alle nostre idee che noi consultiamo, e confrontiamo tra loro. Possiamo noi col soccorso delle nostre sole idee mettere in dubbio le nostre idee medesime? Abbiamo noi una seconda ragione per correggere in noi la prima? No senza dubbio. Noi possiamo bene sospendere la nostra conclusione, quando queste idee sono oscure, e quando la loro oscurità ci lascia sospesi, ma quando esse sono chiare come la verità *che due e due fanno quattro*, il dubbio sarebbe non un uso dalla ragione, ma un delirio. Se fosse un ingannarsi il seguire una ragione, la quale colla sua evidenza ci strascina invincibilmente, sarebbe l'essere infinitamente perfetto che c'ingannerebbe, e che ne sarebbe da accagionare. Noi faremmo il nostro dovere nel lasciarci ingannare, e noi saremmo tacciabili resistendo a questa evidenza che alla fine ci soggiogherebbe malgrado le nostre vane resistenze; ed io però sostengo con *S. Agostino*, che la verità del libero arbitrio e del suo giornaliero esercizio è di una evidenza così intima e così invincibile, che nessun uomo, che non sogni, potrebbe in pratica dubitarne.

IV. Scendiamo agli esempî famigliari che renderanno evidente questa verità. Datemi un uomo che si vanti profondo filosofo, e che neghi il libero arbitrio; io non discuterò contro di lui; ma lo porrò alla prova nelle occasioni più comuni della vita per confonderlo con sè stesso. Io suppongo che la moglie di costui gli sia infedele, che il suo figlio gli disobbedisca e lo disprezzi, che il suo amico lo tradisca, che il suo servo gli rubi, e quand' egli si lamenterà di loro, io gli dirò: Non sapete voi che nessun di loro ne ha colpa, perchè non è in loro libertà di fare altrimenti? Pel vostro stesso avviso eglino sono invincibilmente necessitati a voler ciò che vogliono, in quella stessa guisa che una pietra deve cadere quando non è sostenuta. E credereste voi che colui mi menerebbe buona tale ragione? Credereste voi ch'egli scuserà per ciò l' infedeltà di sua moglie, l' insolenza e l' ingratitudine del suo figliuolo, il tradimento del suo amico, il furto del suo domestico? Non è egli certo, che questo bizzarro filosofo, che osasse sulle scuole negare il libero arbitrio, lo supporrà come indubitabile nella sua casa, e

che non s' inquieterà meno contro coloro, di quello farebbe se egli avesse sostenuto per tutto il tempo della sua vita il dogma della massima libertà ? Egli è perciò evidente che questa filosofia non è una e sempre eguale, ma che si smentisce ella stessa senza alcun pudore. Andiamo più oltre. Dite a colui, che il pubblico lo biasima per una certa azione cattiva che a lui si imputa; egli vi risponderà per sua giustificazione, che non ne fu padrone di evitarla; e non dubiterà punto, che non si ammetta da tutti questa scusa come buona, purchè provi ch' egli ha operato non per iscelta, ma per pura necessità. Voi vedete dunque che questo nimico immaginario del libero arbitrio è ridotto a tenerlo in pratica anche allora quando finge di non ammetterlo.

V. Egli è vero che vi sono alcune azioni che sembra non aver noi la libertà di fare, e che noi evitiamo per una specie di necessità. Allora ciò avviene quando noi non abbiamo alcun motivo o ragione di volontà che possa determinare il nostro intelletto, metterlo in sospensione, e indurci a prendere in seria deliberazione per sapere se convenga di fare o no una tale azione. Per ciò un uomo sano di corpo e di mente, virtuoso e religioso non è in certo modo in libertà di gettarsi dalla finestra, di correre nudo per le strade e di ammazzare i suoi figliuoli. In questo stato egli non può avere ragione alcuna di voler fare quelle azioni, nè soggetto di deliberare, nè indifferenza reale di volontà a questo riguardo. Per ciò non pare essere lui in libertà di fare tali azioni (1). Non potrebbe accadere se non in forza di una pazzia melanconica, o di una disperazione simile a quella di diversi pagani, che uno si spingesse a tale estremità; ma se per un lato noi sentiamo in noi stessi una specie d' impotenza di fare azioni così insensate, finchè abbiamo l'uso della nostra ragione; noi sentiamo per l'altro, strettamente, e precisamente parlando, la facoltà di appigliarsi pur troppo a tali sconvenevoli azioni, se ci piacesse di farlo; e che ce

(1) Per lo sviluppo di questa dottrina, leggasi l' *Istruzione pastorale* di Fénélon, *in forma di dialoghi, sul sistema di Gensenio*, Lettera IV; e l' *Ordinanza contro la Teologia di Hubert*, Parte, n. 29.—*Il Trad.*

ne astenghiamo perchè troviamo convenevole l' astenercene, e così c' è grato il valerci della libertà, che di astenercene possediamo: in una parola in questi casi ci sentiamo inclinati a far buon uso della libertà, laddove il contrario sarebbe un abusarne. Sentiamo poi d' essere intieramente, e con maggiore indifferenza liberi in riguardo a tutti i partiti, sui quali noi seriamente deliberiamo. Infatti niente sarebbe più ridicolo che il disaminare, se noi non avessimo la facoltà di scegliere, e se noi fossimo sempre invincibilmente necessitati ad un sol partito. Tuttavia noi consultiamo spessissimo con noi stessi, e non sapremmo dubitare che le nostre disamine non sieno assai bene fondate ogni volta che versano sopra molti partiti, che abbiano la loro apparenza di bene e le loro ragioni per persuaderci ad ammetterli. Bisognerebbe dunque credere che la vita di tutti gli uomini si passasse come nella pura illusione d'un sogno, ed in deliberazioni, che non sieno se non giuochi da fanciulli; o conchiudere che noi siamo liberi ne' casi ordinari, in cui tutto il genere umano disamina e crede di risolvere. In tal modo appunto io mi determino ad alzarmi o restare seduto, a parlare o tacere, a ritardare il mio pranzo o ad affrettarlo. Su cose di tal fatta egli è impossibile all'uomo di mettere seriamente in dubbio l' esercizio della sua libertà.

VI. Bisogna eziandio confessare che l' uomo non è in libertà nemmeno rispetto al bene, preso in generale, nè rispetto al sommo bene chiaramente conosciuto. La libertà consiste in una specie di equilibrio della volontà tra due partiti. L'uomo non può scegliere che tra obbietti meritevoli di qualche scelta e di qualche amore in sè stessi e che fanno una specie di contrappeso tra loro. Ci bisognano dall'una e dall' altra parte delle ragioni vere o apparenti per la volontà, e questo è ciò che chiamasi *motivo*. Ora non vi hanno se non dei veri beni o apparenti che movano la volontà, poichè il male, come male senza alcuna meschianza di bene è un nulla spoglio di ogni amabilità. Bisogna adunque che l' esercizio della libertà sia fondato sopra una specie di contrappeso che si trova tra i diversi beni proposti; bisogna che l' intelletto e la volontà sieno in equilibrio tra questi beni reali o apparenti. Ora egli è manifesto che quando voi mettete da u-

na parte il bene considerato in genere, vale a dire, la totalità dei beni senza veruna eccezione, voi non potete mettere dall' altra parte della bilancia se non il niente di ogni bene, e che la volontà non può trovarsi nè punto sospesa, nè seriamente disaminare tra il tutto ed il nulla. Di più, se si tiene presente e chiaramente conosciuto il bene sommo, non si saprebbe opporgli alcun altro bene che possa fargli contrappeso. L'infinito la vince senza dubbio sul limitato e fa traboccare la bilancia. La sproporzione è infinita. L' intelletto non può nè dubitare, nè esitare, nè sospendere un sol momento la sua decisione. La volontà è rapita e strascinata. In questo caso la deliberazione non sarebbe se non un delirio, e il delirio è impossibile nell' ipotesi che la suprema verità e bontà sia chiaramente presente e conosciuta. Non si può dunque restare dubbioso sul bene sommo, se non nel caso che se ne avesse una cognizione superficiale, imperfetta e confusa, che lo abbassasse fino a porlo al livello di beni infinitamente a quello inferiori. Allora l' oscurità di questo grande obbietto e la lontananza, dalla quale si osserverebbe, produrrebbe una specie di compensazione colla piccolezza dell' oggetto limitato che si trova presente e sensibile. In questa falsa eguaglianza l' uomo delibera, sceglie ed esercita la sua libertà tra due beni infinitamente ineguali. Ma se il bene sommo improvvisamente ci si mostrasse con evidenza, rapirebbe all' istante colla sua attrattiva infinita e onnipotente l'amore di tutte le volontà, e farebbe sparire ogni altro bene, come la luce del sole dissipa le ombre della notte. Egli è facile il vedere che nel corso della vita la maggior parte dei beni che si presentano a noi sono, o sì meschini in sè stessi, o così oscurati, che ci lasciano motivo di confrontarli, e noi deliberiamo appunto e scegliamo, stante questo confronto, e quando noi deliberiamo, sentiamo nell' intima nostra coscienza d' essere padroni di scegliere, non essendo l' aspetto di alcuno di questi beni abbastanza forte per distruggere ogni contrappeso, e per istrascinare invincibilmente la nostra volontà. La libertà si esercita appunto ordinariamente in questo confronto di beni opposti.

VII Togliete questa libertà, tutta la vita umana è ro-

vesciata, e non vi ha più traccia alcuna d' ordine nella società. Se gli uomini non sono liberi in ciò che fanno di bene o di male, il bene non è più bene, ed il male non è più male. Se una necessità inevitabile e invincibile ci forza a volere tutto ciò che vogliono, la nostra volontà non è tenuta a render conto del suo volere più di quello ne sia la molla di una macchina del movimento che le fu inevitabilmente, ed invincibilmente impresso. In questo caso sarebbe cosa ridicola il pigliarsela contro la volontà, la quale non vorrebbe se non quello che un'altra causa distinta da lei l' obbligherebbe a volere. Bisogna rimontare a dirittura a questa causa, come io mi porto alla mano che alza un bastone per percuotermi, senza fermarmi al bastone stesso, che non percuote, se non in quanto la mano lo spinge. Togliete, lo ripeto, la libertà, voi non lasciate sulla terra nè vizio, nè virtù, nè merito. Le ricompense sarebbero ridicole, ed i castighi ingiusti ed odiosi, perchè l'uomo non farebbe se non ciò che dovrebbe, mentre sarebbe astretto ad operare dalla necessità. Egli non dovrebbe evitare ciò che sarebbe inevitabile, nè vincere ciò che fosse invincibile. Tutto è nell'ordine, poichè l' ordine sta in ciò, che tutto ceda alla necessità. Che vi ha dunque di più strano che di voler contraddire alle proprie idee, alla voce, cioè, della ragione, ed ostinarsi a sostenere ciò che si è costretto a smentire incessantemente in pratica, per istabilire una dottrina che rovescerebbe tutto l'ordine ed il sistema politico, che confonderebbe il vizio colla virtù, che autorizzerebbe ogni mostruosa infamia, estinguerebbe affatto il pudore, e tutti i rimorsi, guasterebbe e sfigurerebbe affatto tutto il genere umano? Perchè si vuole così soffocare la voce della ragione? Egli è per iscuotere il giogo della religione? per allegare una impotenza lusinghiera in favore del vizio e contro la virtù. La sola superbia, e le passioni più sfrenate possono spingere l'uomo fino ad un eccesso sì enorme contro la propria ragione. Ma questo eccesso medesimo deve aprire gli occhi all' uomo che vi cade. Non dee già l'uomo diffidare del suo cuore corrotto, e ricusare di farsi giudice, da che egli si avvede che l' appetito sfrenato del male lo porta fino a contraddire a sè stesso, ed a negare la sua propria libertà, la cui intima convinzione ad

ogni istante lo richiama alla ragione? Una dottrina sì mostruosa e pazza, come parla *Cicerone* di quella degli Epicurei, non deve già essere esaminata nelle scuole, ma punita dai magistrati.

VIII. Si domanda come avvenga che l'Ente infinitamente perfetto che tende ognora secondo la sua natura alla più alta perfezione della sua opera, abbia potuto creare delle volontà libere, cioè abbandonate a sè stesse nella scelta del bene e del male, tra l'ordine ed il rovesciamento dell'ordine. Perchè le abbia egli lasciate in balìa della loro debolezza, prevedendo che l'uso che ne farebbero, sarebbe quello di perdersi, e di scomporre tutta l'opera della Divinità?

Io rispondo che ciò a che si vorrebbe opporre con questa obiezione è già incontrastabile. Per una parte si confessa che vi ha un Ente infinitamente perfetto che ha creato gli uomini; per l'altra la natura intiera grida che le nostre volontà sono libere. Mi si mostri un uomo che non abbia rossore di negarlo, ed io lo forzerò ad affermarlo mille volte al giorno in tutti gli affari più rilevanti; la verità gli sfuggirà dai labbri suo malgrado, tanto egli ne sarà preso, anche nell'atto stesso che vorrà combatterla. Egli è dunque evidente che l'Essere infinitamente perfetto ci creò colla volontà libera. Il fatto chiaro, come la luce del giorno è decisivo. In vano si vuol sofisticare per tentare di provare che l'Essere infinitamente perfetto non abbia potuto mettere nella sua opera questa imperfezione e questa sorgente di disordine; la risposta è corta e decisiva. L'essere infinitamente perfetto sa meglio di noi ciò che conviene alla sua infinita perfezione. Ora egli è evidente, che l'uomo, che è sua opera, è libero, il che non può negarsi senza contraddire alla sua propria ragione. Dunque l'essere infinitamente perfetto trovò che la libertà dell'uomo poteva accordarsi coll'infinita perfezione del creatore. Bisogna dunque che l'intelligenza limitata taccia e si umilii, allorchè l'Essere infinitamente perfetto decide in pratica la questione definitivamente; senza dubbio egli non ha con ciò violato l'ordine. Ora essendo in fatto che egli ha creato l'uomo libero, poichè l'uomo stesso non può soffocare la voce del suo cuore intorno alla libertà; dunque Dio potè fare l'uomo libero

senza violare l'ordine. Se l'uomo limitato non può comprendere come questa libertà, sorgente in certo modo di ogni disordine, possa accordarsi coll'ordine supremo nell'opera di Dio, egli non ha se non a credere con umiltà ciò che non intende; la stessa sua ragione lo tiene costantemente soggiogato coll'impressione invincibile del suo libero arbitrio: quand'anche non potesse comprendere colla sua ragione una verità, su cui la ragione non ammette alcun dubbio, bisognerebbe riguardare questa verità come tante altre nell'ordine naturale, che non si possono nè penetrare, nè rivocare giustamente in dubbio; come per esempio la verità della materia, che non si può supporre nè composta d'atomi, nè divisibile all'infinito senza incontrare insormontabili difficoltà (1).

IX. Vi passa una estrema differenza tra la perfezione dell'artefice, e quella dell'opera. L'artefice non può far nulla se non con una infinita perfezione, giacchè non può mai venir meno nelle sue perfezioni e perdere di ciò che è, ma l'opera dell'artefice pure infinitamente perfetto non può mai avere se non una perfezione limitata. Se l'opera avesse una infinita perfezione, sarebbe l'artefice stesso, poichè non vi ha se non Dio solo che possa essere infinitamento perfetto. Nulla può eguagliarlo; tutto anzi debbe essere infinitamente al di sotto di lui; d'onde bisogna conchiudere, che non ostante tutta la sua onnipotenza egli non può nulla produrre fuori di lui, che non sia infinitamente imperfetto, vale a dire infinitamente inferiore alla suprema sua perfezione. Per concepire ciò che Dio può produrre fuori di lui, bisogna rappresentarselo come veggente infiniti gradi di perfezione al di sotto della sua. A qualunque grado egli si arresti ne trova degl'infiniti rimontando verso di lui, e discendendo al di sotto di lui. Perciò non può stabilire la sua opera ad alcun grado che non abbia una inferiorità infinita a suo confronto. Tutti questi diversi gradi sono più o meno elevati gli uni rispetto agli altri, ma tutti sono infinitamente inferiori all'Ente supremo. Quindi si erra apertamente quando si vuol figurare che l'Ente infinitamente perfetto per

(1) Veggasi la nota alla pag. 302, e ciò che dirà l'Autore verso il fine di questo capo.

la conservazione della sua perfezione e del suo ordine dovesse dare alla sua opera il maggior ordine e la più alta perfezione, che per lui si potesse. Egli è certo al contrario che Dio non può mai collocare alcuna opera ad un grado certo di perfezione, senza averla potuta elevare ad un alto grado superiore d' ordine e di perfezione, rimontando di mano in mano verso l' infinito, che è Lui stesso; per lo che è certo che Dio non pure non vuole ognora il più alto grado d'ordine e di perfezione, ma anzi non può mai andare fino al più alto grado, e deve arrestarsi mai sempre ad un grado inferiore ad altri, che si alzano sempre verso l' infinito. Dopo ciò, come si può meravigliare che Dio non abbia elevata la volontà nell' uomo al sommo grado di perfezione possibile? Egli è vero che avrebbe potuto farlo impeccabile, felice e nello stato in cui sono attualmente gli spiriti celesti, ed in tal caso gli uomini sarebbero stati, lo confesso anch' io, più perfetti e più partecipi dell'ordine supremo (1); ma l'obbiezione, che si fa, resterebbe ancora nel suo essere, poichè anche al di sopra degli spiriti celesti, che sono limitati, vi hanno infiniti gradi di perfezione, volendo rimontare verso Dio, ne' quali il Creatore avrebbe potuto creare degli esseri superiori agli angeli. È forza dunque o conchiudere non poter Iddio far nulla fuori di lui, perchè tutto ciò che farebbe, sarebbe infinitamente al di sotto di lui, e per conseguenza infinitamente imperfetto, o confessare di buona fede, che Dio, facendo la sua opera, non sceglie mai il più alto grado d' ordine e di perfezione. Questa verità sola basta per far isvanire l' obbiezione. Dio, egli è vero, avrebbe fatto l' uomo più perfetto e più partecipe del suo ordine supremo, facendolo a dirittura impeccabile e felice, di quello sia facendolo libero; ma egli nol volle, perchè l' infinita sua perfezione non lo obbliga a dare sempre un grado di perfezione, senza che ve ne sieno altri infinitamente maggiori. Ciascun grado ha un ordine ed una perfezione degna del Creatore, sebbene i gradi superiori ne abbiano di più. L' uomo libero è buono in sè, conforme all' ordine e degno di Dio, sebbene l' uomo impeccabile sia ancor migliore.

(1) Riveggasi anche la nota alla pag. 302, e verso il fine di questo capo.

X. Dio creando l'uomo libero non l'ha potuto abbandonare a sè stesso. Egli lo illumina col mezzo della ragione. Egli stesso è dentro dell'uomo per inspirargli il bene, per rimproverargli fino anche il minimo male, per allettarlo colle sue promesse, per frenarlo colle sue minaccie, addolcirlo col suo amore. Egli ci perdona, ci dirige, ci aspetta, soffre le nostre ingratitudini ed i nostri disprezzi, non si stanca di chiamarci fino all'ultimo momento; e la vita intiera è una grazia continua. Io confesso che quando si figurano uomini senza libertà pel bene, dai quali pretendesi richieder Dio delle virtù ad essi impossibili, questo abbandono di Dio fa orrore; esso è contrario al suo ordine ed alla sua bontà; ma non è contrario all'ordine, che Dio abbia lasciato alla scelta dell'uomo aiutato dalla sua grazia, il rendersi felice col mezzo della virtù od infelice col peccato; di maniera che se egli sarà privato della ricompensa celeste, deriverà dall'averla essa rigettata allorchè trovavasi per così dire nelle sue mani. In tal caso l'uomo non soffre altro male che quello che ha fatto a sè stesso, essendo pienamente padrone di procurarsi il maggiore dei beni.

XI. Dio creando l'uomo libero gli ha conceduto un meraviglioso tratto di rassomiglianza colla divinità, di cui è l'immagine. È un mirabile potere in un essere dipendente e creato, quello che la sua dipendenza non tolga la sua libertà, e che possa modificarsi come gli piace. Egli si fa buono o cattivo per sua scelta; volge la sua volontà verso il bene, o verso il male, ed egli è, come Dio, padrone dell'intima sua operazione; egli ha ancora, come Dio, un misto di libertà per certi beni, e di necessità per certi altri. Simile a Dio che è in necessità di amare sè stesso, e di non amare se non il bene, l'uomo non può amare se non ciò che ha qualche grado di bene, ed ama Dio dal momento ch'egli ne ha una evidente cognizione. D'altra parte, Dio, infinitamente superiore a tutti i beni da lui distinti, si trova per questa infinita superiorità pienamente libero di scegliere tutto ciò che gli piace tra tutti i beni subalterni, i quali, sebbene ineguali tra loro, hanno una specie d'eguaglianza in ciò, che sono tutti infinitamente inferiori all'essere supremo. Perciò nessun di loro è abbastanza perfetto per indurre in Dio una ne-

cessità di scelta, e ciascun di loro lo lascia alla sua propria determinazione. L'uomo ha una parte di questa libertà. Nessun bene ch'ei conosce su queste terra astringe la sua volontà, nessuno può necessitarlo, tutti lo lasciano in libertà di determinare. Egli è libero, delibera, decide ed ha un supremo impero sulla sua propria volontà. Egli è certo che per questo impero sopra sè stesso ha un meraviglioso carattere di rassomiglianza colla divinità. Questo tratto di rassomiglianza è degno della compiacenza di colui, che debbe a sè il far tutto per sè stesso.

XII. Non è ella cosa degna di Dio l'aver messo l'uomo con questa libertà in istato di meritare? Che vi ha di meglio per una creatura, che il merito? Il merito è un bene che si fa per iscelta, e che rende l'uomo degno di altri beni di un ordine superiore Per mezzo del merito l'uomo s'innalza, si accresce, si perfeziona, e muove Dio a dargli nuovi beni proporzionati, i quali si appellano ricompensa. Non è forse cosa assai bella e degna dell'ordine, che Dio non abbia voluto dargli la beatitudine, se non dopo avergliela fatta meritare? Questa successione di gradi, per cui l'uomo s'innalza, non è forse conveniente alla sapienza di Dio, ed atta ad abbellire l'opera sua? Egli è vero che l'uomo non può meritare senza essere capace di demeritare, ma Iddio non dà la libertà per causare il demerito, la dà soltanto in favore del merito, ed in grazia del merito appunto, il quale è il suo fine unico, egli soffre la colpa, alla quale la libertà espone l'uomo. Il cattivo uso che l'uomo fa d'un dono così eccellente, e così atto a perfezionarlo, è affatto contro l'intenzione di Dio, ed a dispetto de' suoi soccorsi.

XIII Dio nel dare all'uomo la libertà, ha voluto far brillare la sua bontà, la sua magnificenza ed il suo amore in maniera per altro, che se l'uomo contro la sua intenzione abusasse di questa libertà per uscire dell'ordine peccando, Dio lo farebbe rientrare nell'ordine di un altra maniera col castigo del suo peccato. Così tutte le volontà sono soggette all'ordine, le une amando e perseverando in questo amore; le altre rientrandovi col pentimento dei loro trascorsi, ed altre finalmente colla giusta pena della loro impenitenza finale. In tal modo l'ordine domina in tutti gli uomini; è inviolabilmente conservato

negli innocenti, riparato nei peccatori convertiti e vendicato con una giustizia eterna, la quale è pure l' ordine supremo ne' peccatori impenitenti. Quanto è glorioso alla divina sapienza il cavare così il bene dallo stesso male, ed il volgere il male in bene! Nel permettere il male, Dio non lo opera. Tutto ciò, che gli appartiene nella sua opera è degno di lui; ma egli tollera che la sua opera, che è sempre infinitamente imperfetta in sè, possa diminuire il grado di bontà ch' Egli vi aveva posto. Egli tollera, che alquanto si svii per aver la gloria di riaverlo colla sua misericordia o di punirlo per giustizia, se disprezza l' offerta misericordia. Quanto non è bello per Iddio il glorificare così queste due diverse porzioni del suo ordine e della sua bontà, ricompensando il bene degli uni, e punendo il male degli altri? Se egli non avesse fatto l' uomo libero, non avrebbe potuto far risplendere nè la sua misericordia, nè la sua giustizia; non avrebbe potuto nè ricompensare il merito, nè punire il demerito, nè convertire l' uomo traviato. Egli doveva a sè stesso in qualche modo questi differenti generi di gloria. Egli a sè gli dà senza offendere la sua bontà che non manca a nessuno. Fa d' uopo stupirsi forse, ch' egli debba glorificare sè stesso in tante maniere? Se si ha riguardo alla sublimità dei consigli di Dio nel permettere il peccato, non vi si trova nulla d' ingiusto per l' uomo poiche non tollera il suo errore se non dandogli tutti i soccorsi necessari per non errare mai. Se si ha riguardo a questa permissione per rispetto a Dio stesso, non ha niente che alteri il suo ordine e la sua bontà, poichè non fa se non soffrire ciò che non fa, nè procura. Egli oppone al peccato tutti i soccorsi della ragione e della grazia. Non vi resta se non la sola sua onnipotenza assoluta, che egli mai non oppone perchè non vuole per nulla violare il libero arbitrio che ha lasciato all' uomo in favore del merito; e ciò che sfugge all' ordine dal lato della bontà e della ricompensa, vi rientra contemporaneamente dal lato della giustizia e della punizione. Per ciò l'ordine, che ha due parti essenziali sussiste inviolabilmente mediante questa alternativa della misericordia o della giustizia, ad una delle quali ciascun deve appartenere.

XIV. Che si può dunque conchiudere sopra le tre proposte quistioni?

L'Ente infinitamente perfetto che ci ha creati per lui, vale a dire perchè noi fossimo intesi ad ammirarlo, a lodarlo ed amarlo. Ecco il suo culto. I segni che si fanno esternamente sono necessari per annunziare questo culto a quelli, che non l' hanno punto, per consolidarlo e perfezionarlo in coloro che l'hanno già, ma imperfettamente, e per renderlo uniforme in tutti, poichè tutti debbono essere congiunti in una adorazione pubblica.

L'anima è immortale, imperciocchè non ha alcuna causa in sè di distruzione, poichè Dio non annienta alcun essere, neppure il minimo atomo, e poichè ci promette la vita eterna.

Il libero arbitrio è incontrastabile. Quelli che lo niegano non hanno bisogno d'essere confutati, giacchè si smentiscono essi medesimi. Bisogna o tenerlo costantemente, o rinunziare alla ragione, e non vivere da uomo. Questa verità che persuade invincibilmente la natura, ci è ancora accertata dall' autorità di Dio parlante nelle sacre scritture. E come adunque ci rifiutiamo a credere? Donde viene che l'uomo sì credulo in tutto ciò che lusinga il suo orgoglio e le sue passioni cerchi tanti cavilli contro queste verità che dovrebbero colmarlo di consolazione? L' uomo teme di trovare un Dio infinitamente buono, che esiga il suo amore, e da lui una società che lo renda felice. Egli teme di doversi persuadere, che la sua anima non morrà col corpo, e che dopo questa corte ed infelice vita, Dio gli prepara una vita celeste per tutta l' eternità. Teme di trovare un Dio che lo lascia padrone della sua sorte per farlo felice col mezzo delle sue virtù, od infelice pe' suoi vizi, e che vuol essere servito da libera volontà. Donde viene un timore così snaturato, ed una incredulità così contraria a tutti i nostri maggiori interessi? Ciò deriva perchè l' amor proprio è un amor pazzo, un amore stravagante, un amore sviato che si tradisce da sè. Si teme assai più di molestare alquanto le proprie passioni, o la propria vanità nel breve corso de' pochi giorni che ci sono permessi in terra, che di perdere il bene infinito, che di rinunziare ad una vita eterna e precipitarsi in una eterna dannazione. Che si dee mai aspettare da ragiona-

menti di spiriti così infermi, e sì ombrosi contro la propria guarigione? Si vorrebbe mai ascoltare in sul serio un uomo che fosse in ogni altro modo immerso in preoccupazioni così incomportabili, contro il suo vero bene? Non v' ha se non un solo rimedio a tanti mali, ed è che l' uomo rientri nel fondo del suo cuore non per regnarvi per sè, ma per lasciarvi regnar Dio; che egli lo preghi, l' ascolti, diffidi di sè medesimo, si confidi in lui, condanni la propria superbia, dimandi soccorsi nella sua debolezza per reprimere tutte le sue passioni, e riconosca che essendo l' amor proprio la piaga del suo cuore, non può trovare salute, nè pace se non nell' amore di Dio.

LETTERA III.

AL DUCA D'ORLEANS

SUL CULTO INTERNO
ED ESTERNO
E SULLA RELIGIONE GIUDAICA

(1713)

I. Necessità del culto *interiore*.
II. Necessità del culto *esteriore*.
III. Nè i filosofi, nè le religioni pagane, non hanno avuto l' idea del vero culto.
VI. Se alcuni pagani l' hanno avuta, hanno debolmente dissimulata la loro credenza.
V. Il popolo giudaico, solo prima di Gesù Cristo, ha avuto l' idea del vero culto.
VI. In tutt' i tempi, Dio ha avuto de' veri adoratori.

Siccome so, che voi leggete *Abbadie* sopra la verità della religione, così non posso a meno di proporvi anch' io alcune riflessioni sopra lo stesso argomento, e vi prego di volerle ben ponderare.

I. Dio creò tutte le cose per sè. Non può egli dover mai nulla se non a sè solo, ed a sè Egli debbe tutto. Tutti gli esseri privi d' intendimento non si muovono, se non seguendo le regole del moto a loro impresso. Tutti questi esseri sono nelle sue mani ed ubbididiscono per così dire alla sua voce onnipotente. Essi non hanno esistenza e moto se non da lui solo. Ma egli creò degli altri esseri che hanno intelletto, e volontà. Questi esseri che comprendono e che vogliono non appartengono forse anche essi al pari degli altri al creatore? gli debbono forse meno? ha egli forse minor potere sopra di loro? non gli ha

egli fatti per sè, come gli altri? non debbe egli forse regolare a suo arbitrio tutti i loro pensieri e tutte le loro volontà, come regola i movimenti dei corpi? non ha egli creati gli esseri capaci di cognizione e d' amore, perchè conoscessero ed amassero la sua verità e l' infinita sua bontà? La relazione della creatura col creatore è il fine essenziale della creazione: poichè deve tutto a sè stesso e non ha potuto creare nulla se non per lui. Questa relazione è ciò che diciamo la sua gloria. Questa relazione è diversa secondo la diversa natura degli esseri. Dio riferisce a sè stesso, per propria volontà gli esseri che non hanno una volontà propria capace di riferirsi essi medesimi liberamente a lui, e questa è la classe meno nobile delle creature; ma in quanto alla classe superiore degli esseri intelligenti, siccome sono liberi e volenti, Dio li riferisce a sè, esigendo da loro, che a lui si riferiscano da sè stessi volontariamente. La relazione della materia è d' essere arrendevole e per così dire passiva nelle mani di Dio a tutte le figure ed a tutti i movimenti, che a lui piace di darle, imperciocchè la relazione di una creatura al creatore segue costantemente la natura di questa stessa creatura. La materia non può avere se non figure e movimenti, ed in conseguenza non può dare a Dio se non ciò che è in lei, cioè moto e figura: anzi non può nemmeno dargliele, essa se le lascia imprimere. È egli che dà a sè stesso tutto ciò che vuole in cotesti esseri inanimati: ma in quanto agli esseri che hanno intelletto e volontà, i quali sono di un ordine assai superiore, egli non fa niente in loro, che non li faccia volere con lui: la volontà è in loro ciò che il moto è nella terra. Siccome Dio, cagione di tutto il bene, dà il moto agli esseri mobili, così egli dà la volontà agli esseri volenti: Egli dà a loro un volere libero, sebbene dipendente da lui. Tutto ciò dunque che esiste è essenzialmente dipendente; una libertà data è dunque una libertà essenzialmente dipendente. Questa libertà non ha dunque nulla di comune coll'indipendenza; è una libertà subordinata di un essere che non ha da sè nulla in verun genere. Ciò posto, l' essere libero e volente deve ognora riguardarsi come poco più del niente, come un dono passaggiero, e che non dura se non in quanto si rinnovella, come un mezzo essere che non

è se non precario, come un non so che senza consistenza, che sfugge nell'atto stesso che si vuole rintracciarlo, come un essere fluido, e successivo che non sussiste mai tutto intero, le cui parti, per così dire, non trovansi mai unite insieme, come avviene dei flutti di un fiume, in cui i primi sono già sfuggiti, quando i secondi colpiscono i miei occhi Io non so come potermi assicurare, che l'*io* di ieri sia lo stesso dell' *io* d'oggi (1). Essi non sono necessariamente insieme legati; l' uno può esistere senza l'altro. Forse l' *io* di domani non succederà a quello d'oggi, come il mio corpo di ieri aveva altre parti ed altre disposizioni ed ordini diversi da quelli d' oggi. Parimente l' *io* che pensa e che vuole ha oggi pensieri e volontà che ieri non aveva. O Dio! che son io? Io non ne so nulla; tanto sono poca cosa! Ma io penso e voglio e questo appunto è quello che posso dare a Colui che mi fece. Bisogna che a lui solo riferisca unicamente tutto quello ch' egli mi donò. Egli non mise in me nulla per me; tutto che pose in me, lo pose per lui solo. Questi sono gli essenziali suoi diritti, di cui nulla può rilasciare. Ciò che in me ha posto è l' intelletto, e la volontà. Di conseguenza gli debbo tutto ciò che ho d'intelletto e di volontà. In ciascun momento egli mi dà tutto; ed a ciascun momento tutto io gli debbo, nulla eccettuato. Egli dà me stesso a me stesso; io debbo dunque me a lui; io appartengo a lui, e non a me. La mia relazione segue il mio essere; il mio essere è l' intelletto e la volontà; la mia relazione è relazione d' intelletto e di volontà. La relazione dell'intelletto è di conoscere Dio, verità suprema; la relazione di volontà è di amar Dio, bontà infinita. Ma in che consiste questo amore? nel volere ciò ch' egli vuole. Egli non ha bisogno nè di me, nè delle cose vili ch' io possiedo. All' atto che io credo possederle, le possiede egli solo, ed io non posso dargliele. Egli non sa che fare de' miei voti per la sua grandez-

(1) Questa difficoltà di assicurarsi dell' *identità* del *me* è stata tolta per l' analisi psicologica di questi ultimi tempi. Si riconosce al presente che il fatto della *memoria*, di cui ciascun uomo ha la coscienza, dimostra alla ragione siffatta identità di un modo evidente. L' impotenza della mente umana che suppone *Fénélon* in questo luogo non è affatto necessaria alla sua argomentazione, e non sarebbe senza inconveniente nello stato attuale della polemica filosofica. — Il *trad.*

za, la quale è già al suo colmo, ed egli non può ricevere nulla nella sua pienezza che è infinita. Che posso io dunque? ciò solo che egli mi dà di potere. Io posso volere tutto quello ch' egli vuole, e preferire la sua volontà a tutto ciò ch' io chiamo miei interessi. Ecco la mia essenziale relazione conforme al mio essere, ecco il fine della mia creazione, ecco l'amore di Dio; ecco il culto in ispirito e verità che egli esige dalla sua creatura; ecco ciò che chiamasi religione. L'incenso più odoroso, le cerimonie più maestose, i tempj più augusti, le assemblee più solenni, gl' inni più sublimi, la melodia più espressiva, gli ornamenti più preziosi, l' esterno più grave e più modesto dei ministri dell' altare non sono se non segni esteriori e materiali di questo culto, che è tutto interno, poichè consiste nel conformare la nostra volontà a quella di Dio. Ecco tutto l' uomo: egli è un essere unicamente relativo a Dio; se è qualche cosa, lo è per questo motivo; non è più nulla qualora si allontana da quest' ordine essenziale.

II. Egli è vero per altro che ciò che chiamasi religione esige de'segni esteriori, che accompagnino il culto interno, ed eccone le ragioni. Dio creò gli uomini per vivere in società. Fa d' uopo che la loro società non alteri il loro culto interno; anzi è necessario che tale società sia una comunicazione reciproca del loro culto; è necessario che la loro società sia un culto continuo. È indispensabile in conseguenza che questo culto abbia de' segni visibili che servano di nodo principale della società umana. Ecco perciò un culto esterno che è essenziale e che deve conservare uniti gli uomini. Dio volle senza dubbio che si amassero che vivessero insieme, come due fratelli in una medesima famiglia, e come figliuoli di uno stesso padre. Egli è dunque necessario che essi possano edificarsi, istruirsi, correggersi, esortarsi, incoraggiarsi reciprocamente, lodare insieme il comun Padre, ed infiammarsi del suo amore. Queste cose così necessarie racchiudono tutto l' esterno della religione. Queste cose vogliono delle radunanze di pastori che vi presiedano, una subordinazione, delle preghiere comuni, dei segni comuni per esprimere gli stessi sentimenti. Nulla è più degno di Dio, e porta meglio il carattere di lui, che questa unanimità

interna de' suoi veri figliuoli, la quale produce una specie d' uniformità nel loro culto esterno. Ecco ciò che appellasi *religione*, che deriva dalla parola latina *religare*, perchè il culto divino lega ed unisce insieme gli uomini, cui le feroci passioni, se non fosse questo sacro legame, renderebbero selvaggi e barbari. Da ciò ne segue, che i popoli che non ebbero la vera e pura religione furono obbligati d' inventarne delle false ed empie per non mancare di un principio superiore all' uomo per domare l'uomo stesso, e renderlo docile nella società. Da ciò deriva che Numa, Licurgo, Solone e gli altri legislatori ebbero bisogno di farsi credere inspirati da Dio, onde rendere inciviliti i popoli. Da ciò presero occasione gli empî, come *Lucrezio*, di dire, che il timore degli Dei non è se non una invenzione de' tiranni politici che vollero consecrare il giogo della loro tirannia per contenere i popoli in una schiavitù piena di viltà e di superstizione: ciechi che non videro che il massimo de' beni, che sta nella subordinazione e nella pace, non può discendere dall' errore! Gl' inventori delle false religioni sono, come i ciarlatani, ed i falsi monetarî. Non si determinarono a spendere moneta falsa, se non perchè già era in corso la buona. Gl' impostori non hanno posti in vendita de' cattivi rimedî, se non perchè se n' erano già utilmente sperimentati dei buoni. Il falso imita il vero, ed il vero sempre precede il falso. Il culto semplice e puro che è essenzialmente dovuto all'Ente Supremo dovette esistere in tutti i tempi, e nascere col genere umano. Dio stesso fece conoscere agli uomini ciò che si devono vicendevolmente in relazione a lui, cui debbono tutto. Egli è che ha frenati, inciviliti, uniti in società gli uomini. Di questo importantissimo legame, di questo legame così potente mancarono tutti i popoli che obbliarono Dio. Per politica convenne ritornarvi; e gli uomini svagati, a causa della perdita fatta della vera religione, non poterono prescindere dall'inventarne delle ridicole, ed orribili. Una religione mostruosa è in società un male minore dell' irreligione. Ma ritorniamo al fondamento del culto divino. Questo domanda egualmente due cose: l' una d' essere uniforme, cioè lo stesso in tutti i cuori umani; l' altra di essere espresso con segni sensibili che lo perpetuino nella società, e che ne sieno il legame più inviolabile.

III. In quanto all'interna unanimità del culto eccovene la prova. Dio, suprema verità, non si tiene al certo onorato dalla menzogna. Il pensiero non può onorarlo coll' errore. La volontà non può onorarlo col vizio, nè col male. Il vero culto si riduce dunque essenzialmente a credere il vero e ad amare la bontà suprema. Dunque tutte le religioni che non hanno lo scopo di conoscere e di amare sopra ogni cosa un solo Dio infinitamente perfetto, unico creatore di tutte le cose, non sono culti degni di questo Dio. Dunque tutte le religioni, che contengono o degli errori sopra questo Dio infinito, o sregolatezze di volontà contro il suo amore dominante, sono decisamente false. Dunque tutti i sistemi filosofici che si contraddicono vicendevolmente sopra il primo Ente, sul fine ultimo dell' uomo ec. non presentano quel culto e quel corpo di religione, che noi dobbiamo trovare. Dio non è autore nè della confusione, nè della menzogna. Quelli che gli rendono il vero culto non possono farlo, se non in quanto sieno animati ed inspirati da lui. Lo spirito di Dio non è mai instabile, nè contradditorio con sè stesso. Ciò che inspira ad uno, lo inspira pur anche all' altro, o per lo meno non inspira nulla di contrario. Lo spirito di verità è dunque uno spirito di unanimità, per cui tutti quegli inspirati da Dio in quanto al suo culto, pensano tutti e vogliono le stesse cose quanto al sostanziale di questo culto. Bisogna ritrovare questa unanimità invariabile in tutti i paesi ed in tutti i secoli. Dunque non v' ha nulla di più indegno di Dio che la diversità delle filosofie, e delle religioni. Come mai potrebbe Dio credersi onorato da una mostruosa mescolanza di opinioni cotanto empie, che si condannano a vicenda con esecrazione, e nessuna delle quali racchiude nè la vera idea di Dio, nè il culto interno d' amore che gli è dovuto? Quante volte mai i filosofi non hanno disputato gli uni contro gli altri? Gli uni supposero la divinità nel fuoco, gli altri nell' aria, ed altri nella macchina intiera dell' universo. Nessun di loro conobbe un essere infinito, che fa tutto ciò, che vi ha di perfetto in tutti gli altri esseri, e nulla di limitato ad una natura particolare o circoscritta. Nessuno conobbe un essere, che esiste essenzialmente da sè, e da cui hanno origine tutti gli esseri ch' egli cavò dal nulla. Nessun fi-

losofo dunque ha reso il vero culto al vero Dio. Dunque l'unione confusa di tutte queste filosofie non è se non una massa enorme di opinioni stravaganti, che si combattono e si confondono reciprocamente senza conchiuder nulla. Non cerchiamo dunque più alcuna traccia del vero culto in questa moltitudine di sette filosofiche. Noi troveremo ancora meno questa unanimità invariabile nelle differenti religioni. Ascoltiamo i Greci e gli Egiziani. Essi ci nomineranno i dodici grandi Dei, gli uni in una maniera, gli altri in un' altra, come ne lo attesta *Erodoto.* Udiamo i Persiani; essi ne diranno tutt' altro: È il fuoco sotto il nome di Mitra, è il sole il vero Dio. Udiamo i Romani: Eglino ci presenteranno altri Dei sconosciuti a quei primi popoli. I Bramani, i Ginnosofisti delle Indie ce ne daranno altri ancora di un' altra maniera. Ciascun paese, ciascuna città pretende mettere i proprî in onore, ed il Dio creatore del cielo e della terra è il solo sconosciuto ovunque fuori dei confini della Giudea. Si presentano in folla Dei antichi e moderni, e dappertutto la divinità è sfigurata. Si moltiplica, e si pone perfino negli esseri più vili, e se le attribuiscono le passioni più ingiuste, più basse e più infami. Il culto di queste mostruose divinità è mostruoso al pari di loro. Non si conoscono altri mezzi di placarle in favore di uomini i più colpevoli ed impenitenti, se non incenso, ecatombe, e misteri puerili che coprono abbominevoli crudeltà ed impurità. Il Paganesimo non ebbe mai un corpo di dottrina, nè di culto; tutto era incerto, e variavasi a capriccio. Nulla è tanto ripieno di contraddizione e stravaganze quanto le favole de' poeti, che erano i suoi profeti. Ciascun paese, ciascuna città, ciascun uomo avea la sua particolare religione. Non si può dunque trovare alcuna traccia di unanimità, nè nei sistemi filosofici, nè nelle religioni de' Gentili. È quindi chiaro, che Dio non gl' inspirò, nè diede loro la vera idea di sè stesso, nè del culto degno di lui. Non bisogna dunque cercare presso di loro questa relazione d' intelletto, e di volontà della creatura al creatore, che è il fine essenziale degli esseri liberi, ed intelligenti. Non bisogna neppure immaginarsi di poter trovare questa unanimità in qualche piccol numero d' uomini oscuri e sconosciuti gli uni agli altri, che abbiano potuto in diversi paesi, ed

in diversi tempi conoscere l' Ente infinito ed amarlo internamente di un amore sovranamente dominante. Questo potrebbe per avventura allegarsi dai deisti; ma questo sistema pure si rovescia in due parole; e da ciò appunto io entro nella mia seconda prova sopra la necessità di un culto esterno.

IV. I veri adoratori rassomigliano agli eletti dei Protestanti, ch'essi suppongono essere stati nascosti nella Chiesa cattolica prima della loro riforma. Questi veri adoratori dovevano al vero Dio un culto esterno. Non bastava crederlo ed amarlo; bisognava confessarlo di propria bocca, insegnarlo agli altri uomini fatti anch' essi per conoscerlo, ed amarlo, bisognava rigettare gl' idoli, la moltitudine degli Dei, ed ogni culto contrario all' idea del creatore. L' hanno essi fatto? Se l' avessero fatto, se lo saprebbe, poichè uomini di tal fatta sarebbero stati ben singolari. Od essi avrebbero convertito il mondo idolatra, come gli apostoli; od avrebbero dovuto soccombere nelle persecuzioni del mondo intero che avrebbero sofferte in difesa della verità. Sì nell' uno che nell' altro caso sarebbero i più celebri di tutti gli uomini. Le storie ne sarebbero ripiene; ma pure noi non ne vediamo alcuna traccia. Noi troviamo bene che *Socrate* disprezzava gli Dei d' Atene, e travedeva nelle opere della natura un Ente più perfetto degli Dei volgari inventati dalla favola; ma egli non vedeva se non per metà; egli non osava parlare, ed è morto vilmente adorando gli Dei, cui non credeva. Non si possono dunque trovare tra i Gentili certi filosofi più filosofi degli altri, che abbiano conservato in secreto la pura idea, ed il puro culto del vero Iddio unanimamente fra loro. Questa sorta di gente sparsa qua e là, e sconosciuta l' una all' altra non può soddisfare al fine cui si propose l'Ente perfetto nella nostra creazione, che è di farsi un culto degno di lui nella società degli uomini, per fare di questa stessa società un vero culto dell'infinita sua santità. Egli non sarebbe stato onorato se non da persone pusillanimi, la cui credenza sarebbe stata tradita dal culto.

V. Gettando gli occhi da ogni parte da una estremità all' altra del mondo, io non vedo se non un solo popolo, che ferma i miei sguardi, e che può formare que-

sta religiosa società. Questo popolo è il popolo Giudeo, a cui è noto il Creatore. Là il suo nome è grande, e là si chiama *quegli che è;* là si conosce, che dal nulla trasse l'universo con un atto della sua volontà feconda ed onnipotente; là si pone per primo principio, che bisogna servire a guisa di schiavo questo Dio unico e sovrano, che bisogna amarlo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, e con tutte le proprie forze. Questa idea è la sola che contiene il vero culto, e questa non si trova se non presso quel popolo. Questa idea non può venire, se non da Dio solo, tanto è dessa sublime, e al di sopra dell' uomo. Questa idea è in noi il più grande di tutti i miracoli. Chiunque non l' ha non può parlare di Dio, se non bestemmiandolo, non può pensare a Dio, se non abbassandolo dalla sua infinita perfezione, non può servirlo se non con delle apparenze vane, non può amarlo al di sopra di tutte le cose create e di sè stesso, come debbe Iddio essere essenzialmente amato. Dunque il vero culto non è se non in un solo luogo, e presso un solo popolo, a cui il Signore manifestò quello che Egli è. Presso questo popolo soltanto si trova la costante e invariabile unanimità. Tutti gl' Israeliti discendono da un solo uomo da cui ricevettero questo culto, conservato senza interruzione sin dal principio del mondo. Questo popolo, che non è se non una sola famiglia, non ha se non un unico libro che unisce tutti i suoi pensieri, tutte le sue affezioni in un solo Dio. Questo libro lo fa riunire spesso per formare insieme in tutte le sue feste un cuore solo, un' anima sola ed una sola voce che canta le lodi del Creatore. Questo unico libro forma e regola un culto unico. Tutto è una cosa sola in quel popolo, fino la politica e le leggi che regolano la società. Tutto viene da un solo Dio, ente infinito, creatore del tutto: tutto tende unicamente a lui. Non è una religione nascosta nel cuore, ed in conseguenza mascherata; è un amore semplice e libero pel Creatore che si manifesta altamente e con segni non equivoci, come è naturale che l' amore si manifesti con segni i più sensibili, quando l'amore signoreggia il cuore. Le cerimonie esterne non sono se non contrassegni del culto interno, che è tutta l'essenza dello stesso. Queste cerimonie sono destinate a scuotere l'uomo rozzo col

mezzo de' sensi, ed a nutrire l' amore nel fondo del cuore. Queste cerimonie non sono la parte principale del culto. Il culto più perfetto si esercita per mezzo di tutte le virtù, cui l' amore inspira, nella regola de' costumi, e nella società di quel popolo. Ecco il culto pubblico unanime, ed invariabile che noi cerchiamo.

VI. Queste sono, Monsignore, le riflessioni che voi potete fare per sempre più confermarvi, senza grande discussione, e rendervi persuaso che Dio avanti la venuta di Cristo non poteva aver messo il suo vero culto se non nel popolo d' Israele. Se si videro coloro che furono nominati Noachidi, ed in seguito Giobbe adorare unicamente il vero Dio, senza essere nell'alleanza e nel culto ricevuto da Mosè, per lo meno i Noachidi, Giobbe e gli altri simili a lui avevano un culto esteriore e pubblico. Essi pasarono ciò che credettero; cantarono le lodi di Dio; l' amarono insieme ed amarono sè stessi in società per l' amore di lui, gli alzarono eziandio degli altari, e gli presentarono delle offerte per rendere più sensibile la loro riconoscenza e la loro sommissione assoluta al suo supremo imperio. Eccovi il vero culto, conforme a quello degl' Israeliti istrutti da Mosè. Non trattasi qui di ciò, che è pura cerimonia nella legge; le cerimonie ebbero un principio ed un fine; trattasi d' un culto di amore supremo, espresso, coltivato e perfezionato nella società d' uomini per mezzo di segni apparenti. Questo è ciò che si deve a Dio; questo è il nostro fine essenziale; eccovi in che i Noachidi, Giobbe, e gli altri tutti non formarono se non un solo popolo ed un solo culto cogl' Israeliti. Siccome Dio non ha potuto mai cessare di dovere a sè stesso questo tributo di gloria e di lode, non cessò egualmente di darselo in tutti i secoli. Egli, come dice la Scrittura, non lasciò mai sè stesso senza testimonianza (*Act.* XIV, 16). Non potè in alcun tempo creare gli uomini se non per esserne conosciuto ed amato. Non è conoscerlo, se non lo si crede Uno ed Infinito, uno che è tutto, ed avanti a cui noi siamo nulla. Non è amarlo se non si ama sopra ogni cosa e sopra noi stessi, vile niente chiamato alla esistenza dalla pura sua bontà. La religione non può consistere se non in ciò; e fa d' uopo che abbia ognora esistito, poichè Dio non potè mai in verun tempo avere avuto altro fine. Se

tutte, fra tante generazioni d' uomini, non l' hanno conosciuto ed amato, egli è perchè smarrirono il buon cammino, appunto perchè non glorificarono Colui del quale ebbero un principio di cognizione, perchè preferirono di dedicarsi piuttosto a sè stessi, che al loro creatore; e perchè la loro vana saggezza non servì se non a gettarli in preda delle più funeste illusioni. Ma alla fine conviene pure ritrovare in ogni tempo dei veri adoratori a riguardo de' quali Dio soffre gl' infedeli e continua la sua opera. Dove sono essi questi adoratori dell' Ente unico ed infinito, dove sono mai? Noi non li troviamo se non nella storia di un solo popolo, storia la più antica di tutte, la quale rimonta fino al primo uomo, e che ne mostra questo culto d' amore dell' Ente unico ed infinito; culto che Dio non ha mai lasciato interrompere. E ne abbisogna d' avvantaggio per conchiudere, che non si deve cercare se non fra i Giudei questa religione pubblica ed invariabile, cui Dio debbe a sè stesso in ogni tempo? Io spero, Monsignore, che la presente lettera vi farà buon Giudeo; sarà poi seguita da un'altra per farvi buon Cristiano, e da una terza per costituirvi buon Cattolico.

ESTRATTO D'UNA LETTERA

A. P. LAMI, BENEDETTINO

SOPRA

LA CONFUTAZIONE DI SPINOZA

I. L'essere infinitamente perfetto è *uno* e *semplice*.
II. L'essere infinitamente perfetto è libero di creare o di non creare.
III. Dio è ogni grado d'essere, ma non è ogni essere in numero.
IV. Le sostanze che si dicono create non sono delle modificazioni dell'essere infinito.

I. L'Ente infinitamente perfetto è uno, semplice, senza composizione.

Dunque egli non è già un cumulo di enti infiniti, ma un Ente semplice, che è infinitamente Ente.

Ogni infinito divisibile è impossibile.

Dunque l'infinito, di cui abbiamo l'idea, è semplice; dunque egli è infinito per una totalità d'essere che non è già collettiva, ma intensiva.

L'unità significa più che il più gran numero. Qualunque numero è finito; la sola unità può essere infinita. Dunque l'Ente infinito, esaurendo intensivamente la totalità dell'essere, non l'esaurisce per via di accumulamento o di estensione.

II. V'ha più perfezione nel poter produrre qualche cosa distinta da sè, che nel non poterlo.

V'ha un'infinita distanza dall'essere al nulla. Il far passare qualche cosa dall'uno all'altro di questi due non può essere se non un'azione infinita.

Dunque vi è una distanza infinita tra un Ente fecondo, ed un ente sterile.

Dunque un ente sterile non è infinito; dunque l'infinito è fecondo, ha cioè il potere di far esistere ciò che non esisteva.

Egli può produrre qualche cosa; poichè egli è infinito.

Egli non può produrre l'infinito, poichè egli stesso è

l'infinito, e non può produrre sè stesso, poichè egli già esiste.

Dunque non può produrre se non cose limitate, cioè imperfette.

Sebbene ciò ch' egli può produrre abbia gradi di possibilità e di perfezione, che vanno fino all' infinito, tuttavia nessuno di questi gradi è infinito. Egli è un bene perchè è un essere; ma è un bene imperfetto, perciocchè è un essere limitato.

Nessuno di questi gradi d' esseri possibili determina, o limita l' Ente infinito; nessuno l' eguaglia; non ve n'ha alcuno, che non rimanga ad una infinita distanza da lui; il più alto che si possa immaginare è infinitamente di lui al di sotto. Dunque tutti, benchè ineguali fra essi, sono eguali relativamente a lui, poichè tutti gli sono infinitamente inferiori, e perchè l' infinito assorbe tutte le ineguaglianze limitate. Dunque l' Ente infinito è in sè stesso indifferente tra il produrre e il non produrre; tra produrre una opera di un grado di essere superiore od inferiore, tra l'essere ed il non essere, tra l'essere superiore ed inferiore. Tutti i gradi ineguali tra essi sono sempre ed egualmente in una inferiorità infinita rispetto a Lui.

Dunque egli è libero di una perfetta libertà d' indifferenza per creare o non creare, per creare poco o molto, per creare una opera più o meno durevole, più o meno estesa e moltiplicata, più o meno ordinata, più o meno perfetta.

III. Dio è ogni grado di essere; ma non è ogni essere in numero.

Lo stesso grado d' essere può esser posseduto dall' opera di Dio coll' esclusione di tutti i gradi superiori, ed essere in Dio stesso con altri gradi infiniti al di sopra.

Noi abbiamo veduto che l' Ente infinitamente perfetto ha tra le sue perfezioni quella di poter dare l' esistenza a ciò che non esisteva, e di collocarlo ad uno di quei gradi dell' essere, cui questo Essere fecondo in sè stesso senza limiti possiede. Egli non può fare esseri, se non in qualche grado corrispondente a quelli che sono in lui indistintamente, per mezzo di un infinito semplice ed indivisibile: dunque egli può comunicare l' esistenza e la perfezione a qualcuno di questi gradi senza comunicare sè stesso.

Egli è infinito ne' gradi di perfezione e non nelle parti. Dunque egli può produrre qualche cosa fuori di sè senza aggiugnere niente al suo infinito, poichè nel creare un nuovo essere, egli non aggiunge alcun nuovo grado di perfezione ai gradi infiniti che egli possiede. Dunque la creazione di un mondo realmente distinto da lui non aggiunge nulla al suo infinito, alla sua pienezza ed alla sua totalità; la sua totalità, la sua pienezza ed il suo infinito non cadono se non sopra i gradi d'essere, e di perfezione. La moltiplicazione degli esseri nella creazione dell' universo non aggiunge niente a questi gradi, ma aumenta soltanto gli esseri di numero. Tutto si riduce a questo principio evidente, che vi ha una differenza essenziale tra essere infinitamente, ed essere una collezione d' infiniti esseri.

Io sono; ma non sono infinito: dunque io non sono Dio; sono dunque un ente aggiunto all' infinito, non però nel senso in cui egli è infinito.

Io non sono se non uno aggiunto ad uno, non sono se non un aggiunto ad un altro, che è infinitamente più uno di me.

Vi hanno degli altri esseri simili a me che sono circoscritti ed imperfetti; il loro numero ne dimostra l'imperfezione; poichè ogni pluralità è una collezione; ogni collezione indica parti; e chi dice parti dice esseri imperfetti, e che non sono tutto.

Queste parti sono realmente distinte le une dalle altre. Si può immaginarne una, senza l' altra; si può figurare la distruzione di una, senza che l'altra perda niente, e senza diminuire in niente la sua idea, che è la rappresentazione della sua essenza.

Egli è vero però che non si possono figurare questi esseri limitati senza concepire l' Ente infinito, mercè del quale esistono.

Ma questa è una relazione d' idee come quella della causa e dell' effetto, e non una identità d' idee. Ogni essere limitato e creato è essenzialmente relativo all' Ente infinito che è la causa; egli è tuttavia una vera sostanza; poichè io chiamo sostanza ciò che non è una circostanza variabile dell' essere, ma l'essere stesso, o l' abbia creato un Ente superiore, od esista per sua propria natura, necessariamente ed immutabilmente.

Ecco dunque delle vere sostanze che hanno una causa, che non sempre esistettero, che ebbero la loro esistenza da altrui, e queste sono quelle ch'io chiamo creature. L' una è più perfetta dell' altra, l' una è maggiore dell' altra; l'una è di una figura, l' altra di un' altra; l'una pensa, l' altra no. Dunque l' una non è l' altra, dunque nè l' una, nè l' altra è l' Ente infinito; dunque esse sono esseri aggiunti all' Essere che è infinitamente essere. Nulla può aggiungersi a lui in ciò che è infinito; nulla può concepirsi che sia più essere dell' Ente che lo è infinitamente; non si può aggiugnere alcun grado di essere ai gradi infiniti contenuti nella sua pienezza; ma siccome egli non è se non un essere, si può immaginare un numero al di là dell' unità; e siccome egli è l' unità infinitamente perfetta, così può creare ciò che non esisteva, e crearlo a diversi gradi limitati al di sotto del suo infinito indivisibile in sè stesso.

IV. Tutte le differenze che si dicono essenziali non sono se non gradi dell' essere, i quali poi nell' unità suprema sono indivisibili, e cui Ella fuori di sè può, nella produzione degli esseri limitati e subalterni, collocare divisi all' infinito.

L' essere infinito, non avendo alcun limite in verun senso, non può avere in verun senso grado nè differenza, nè essenziale, nè accidentale, nè modo determinato d'essere, nè modificazione. Dunque tutto ciò che è limitato, differenziato, modificato, non è l'essere infinito, assoluto, universale. Dunque ogni essere limitato, differenziato, modificato non può essere una modificazione dell' Ente infinito; poichè chi dice infinito modificato, dice infinito e limitato insieme, non essendo la modificazione se non un limite dell' essere, ed una essenziale imperfezione.

Dunque ogni essere modificato e differenziato, ogni essere che non è concepito sotto l' idea chiara dell' essere immodificabile e senza ombra di restrizione è necessariamente un essere non esistente per sua propria natura un essere difettoso, un essere distinto realmente da quello che è essenzialmente immodificato, e immodificabile in ogni senso.

Dunque è assurdo il dire che quelle che comunemente chiamansi sostanze create non sieno, se non modificazioni dell' essere. L' infinito non sarebbe più tale se anche

per qualche momento soltanto avesse qualche modificazione.

Inoltre chi dice modificazione d'uno stesso essere, dice qualche cosa che è essenzialmente relativa a questo essere stesso; di modo che voi non potete avere alcuna idea d'un modo, se non figurandolo per mezzo dell' idea stessa della sostanza modificata; e voi non potete concepire un modo, senza concepire egualmente gli altri modi che emanano necessariamente, come quello della sostanza modificata. Quindi è che io non posso concepire la figura, senza concepire l'estensione, a cui essa appartiene essenzialmente, e che non posso concepire nè la divisibilità, nè il moto senza concepire egualmente l'estensione e la figura, che ne è il suo limite; dal che ne concludo, che se le sostanze che diconsi create non fossero se non modificazioni dell' Ente infinito non si potrebbe concepirne alcuna di quelle senza racchiudere nello stesso formale concetto, o nella stessa idea l'Ente infinito. Per esempio, io non potrei pensare ad una formica senza concepire contemporaneamente e formalmente l' essenza divina, il che è falso ed assurdo. Non potrei immaginarmi una creatura, senza immaginarmi le altre colla stessa idea: come non posso concepire la divisibilità, senza concepire la figura e l' estensione, nè concepire la volontà dell' essere pensante, senza considerare la sua intelligenza.

Dunque le creature non sono modificazioni d' una medesima sostanza.

Dunque esse sono vere sostanze realmente distinte le une dalle altre, che sussistono, e che sono diversamente modificate indipendentemente le une dalle altre per modo che un corpo si muove, intanto che l' altro è in quiete, e che uno spirito vede la verità, vuole il bene; mentre un altro s' inganna ed ama ciò che è cattivo.

Dunque queste sostanze realmente distinte tra esse sussistono e si concepiscono in una intiera indipendenza reciproca; sebbene esse non sussistono, nè possono essere concepite in una indipendenza relativamente alla causa superiore, che le fece passare dal nulla all' esistenza.

Dunque vi sono degli esseri, alcuni dei quali sono meno degli altri. Essere e perfezione sono una stessa cosa.

L' Ente infinito, sebbene di una suprema unità, è infinitamente essere, poichè è infinitamente perfetto. Io esisto realmente, e pure non sono quell' Ente. Io sono infinitamente meno perfetto di lui; poichè io non esisto per mia opera, come egli, ma per la sua fecondità. L' essere che non si conosce e che non conosce l' ente che lo creò è meno perfetto; egli è meno essere di me, che mi conosco e che conosco il mio creatore.

Dunque vi hanno dei gradi infiniti di essere che sono tutti uniti con una semplicità indivisibile nell' Ente infinito, e che sono divisibili all' infinito nelle produzioni di questo Essere.

Dunque i gradi infiniti dell' Essere presi intensivamenta non hanno nulla di comune colla moltiplicazione estensiva dell' essere, essendo Iddio il solo che unicamente è infinito pei gradi infiniti presi intensivamente, che sono uniti in lui, e ai quali non si può nulla aggiungere. Finalmente la moltiplicazione estensiva dell' essere per la creazione dell' universo non aggiunge nulla al genere d' infinito intensivo che è Dio.

LETTERA IV.

SOPRA L'IDEA DELL'INFINITO
E SOPRA LA LIBERTA' DI DIO
DI CREARE O NON CREARE

I. Vedute generali sulla filosofia.
II. Subordinazione necessaria della *ragione* alla *fede*.
III. La *ragione*, o le *idee chiare*, unica regola in materia di filosofia.
Prima quistione: Natura dell' infinito.
Seconda quistione: Libertà di Dio, per creare o non creare.

I. Sebbene sinora non abbiamo avuto, o Signore, occasione alcuna di vederci e conoscerci, pure io sono preso per voi da una vera estimazione destatami dalla lettera che voi graziosamente mi dirigeste. Io sarei ben contento se potessi darvi una risposta pienamente soddisfacente: ma non ardisco sperarlo, non meno per le difficoltà delle materie di che trattasi, che per la scarsezza del tempo in cui posso impiegarmivi. Prima d'entrare nelle proposte quistioni, vi piaccia di aggradire, ch' io vi esponga alcune mie generali osservazioni sopra la filosofia, che non torneranno inutili pel rischiarimento delle quistioni stesse.

II. Qualora io trovo, o Signore, qualche verità di fede che si oppone ad un pensiero filosofico cui sarei tentato di seguire, io in materia di filosofia m'arresto su due piedi. Io preferisco senza punto esitare il giudizio di Dio alla mia ragione, ed il miglior uso ch' io possa fare dei miei deboli lumi è quello di sacrificarli alla sua autorità. Per lo che senza ascoltare me stesso, ascolto la sola rivelazione che mi viene dalla Chiesa, e niego tutto ciò

ch'ella mi insegna di negare. Se tutti i geometri del mondo dicessero unanimamente ad un ignorante assennato una verità geometrica superiore al suo intendimento, egli prudentemente la crederebbe, appoggiato alla loro unanime testimonianza. L' uso ch' egli farebbe della sua ragione non illuminata sarebbe di sottometterla alla ragione superiore e meglio istrutta di tanti dotti. E non debbo io a maggior diritto sottomettere la mia limitata ragione alla sapienza infinita di Dio? Nell'atto stesso ch'io lo concepisco infinito, io m' aspetto di trovare in lui infinitamente più che io non saprei concepire. Perciò in materia di religione credo, senza ragionare a guisa d'una femminetta, e non conosco altra regola che l'autorità della Chiesa, la quale mi propone la rivelazione. Mi facilita questa docilità anche la necessità, in cui mi trovo continuamente di credere con piena certezza delle verità che mi sono attualmente inconcepibili. Per esempio da qualunque lato io mi volga per credere la divisibilità della materia all' infinito, o per credere degli atomi, mi trovo nell' impossibilità di rispondere alle obbiezioni, alcuna cosa che valga, e sono obbligato a credere ciò che sorpassa la mia intelligenza. Ora se io faccio questa esperienza continuamente nell' ordine puramente naturale, e fino riguardo anche ai più vili atomi, con quanta maggior ragione debbo ammettere le verità soprannaturali, di cui mi assicura la rivelazione di Dio, sebbene la mia debole ragione non possa rischiararmele. Bisogna ad ogni passo anche nella stessa filosofia credere indubitatamente ciò che sorpassa la medesima ragione, altrimenti noi non crederemmo niente di tutto ciò, che ne circonda, e che ci è più alla mano. Un cieco rifiuta egli di credere sulla fede degli uomini che ci vedono chiaro, l' esistenza della luce, e de' colori, cui egli non può concepire? Ed io non debbo forse credermi cieco intorno alle verità soprannaturali, quanto lo è un cieco relativamente alla luce ed ai colori? Non debbo io essere tanto docile all' autorità di Dio, quanto un cieco lo è giornalmente a quella degli uomini veggenti chiaramente? Per cui ne deduco questa conclusione, che in vano mi si dice, che non si può concepire una data proposizione, e che la ragione sembra ripugnarvi con evidenza, oppure, che una

proposizione sembra evidente, e che non si può in niun modo negarla; io nego ed affermo senza punto esitare tutto ciò che la religione mi propone di credere o di non credere; e vado ancora più lungi, poichè credo tutte le proposizioni, cui la mia ragione ammette per evidenza, sebbene non possa in seguito vincere colla forza della ragione le obbiezioni che sono tentato di riguardare come dimostrative contro le proposizioni già ammesse per vere.

III. Dopo avere dichiarato, o Signore, quanto io sia docile all'autorità della religione, debbo confessarvi quanto sia indocile ad ogni autorità di filosofia. Gli uni mi citano *Aristotile*, come il principe de' filosofi; ed io mi appello alla ragione che è giudice comune tra *Aristotile* e tutti gli altri uomini. Gli altri mi citano *Cartesio*; ma io rispondo che appunto *Cartesio* insegnò di non abbandonarsi a nessuno sulla semplice parola. Non essendo la filosofia se non la ragione, non si può in questa materia seguire se non la sola ragione. Volete voi ch' io creda qualche proposizione in materia di filosofia? lasciamo da parte i gran nomi, e veniamo alle prove; datemi delle idee chiare e non citazioni d' autori, che hanno potuto ingannarsi. Se l'autorità può essere di qualche peso in materia di filosofia è solo per impegnarci, in grazia della stima di certi filosofi, ad esaminare più maturamente le loro opinioni. *Cartesio* che ha osato scuotere il giogo di ogni autorità per non seguire se non le proprie idee, non deve avere egli stesso sopra di noi alcuna autorità. Se io potessi abbandonarmi a qualche filosofo per celebrità, io lo farei piuttosto per *Platone* ed *Aristotile*, che furono per tanti secoli in possesso di decidere; io crederei eziandio a *S. Agostino* piuttosto che a *Cartesio* nelle materie di pura filosofia; poichè oltre di aver questi saputo assai meglio conciliarle colla religione, si trova inoltre in questo Padre una più grande estensione d' ingegno in tutte le verità di metafisica, sebbene non le abbia mai toccate, se non per incidenza e senz' ordine. Se un uomo illuminato raccogliesse in *Sant' Agostino* tutte le verità sublimi che questo Padre sparse ne' suoi libri, così come a caso questo estratto, fatto con giudizio, sarebbe ben migliore delle meditazioni di *Cartesio*, sebbene tali meditazioni sieno il più grande sforzo dello spirito di questo filosofo.

Io vi debbo dire, o Signore, che vi hanno in *Cartesio* delle cose che mi sembrano poco degne di lui, come p. e. il suo mondo indefinito, che è cosa ridicola, se non significa un infinito reale. La sua pruova dell' impossibilità del vuoto è un puro paralogismo, in cui seguì soltanto la sua immaginazione, in luogo di seguire le idee puramente intellettuali. Vi sono molte altre cose su cui non venne mai alle ultime precisioni, e ciò io dico tanto più liberamente in quanto che sono del resto preso d' alta stima per l' ingegno di questo filosofo.

Io so che vi sono molti dotti che si dicono Cartesiani, e che hanno abbracciato delle opinioni troppo ardite, a quanto mi sembra, appoggiandosi a dei principî di *Cartesio;* ma senza volere nè criticare, nè nominare alcuno io lascio liberamente ragionare ciascuno fin dove lo permette la religione, ed io prendo pure la libertà che lascio agli altri, diffidando sinceramente de' miei deboli lumi. Dichiaro che mi pare che molti moderni filosofi, per altro stimabilissimi, non abbiano avuta abbastanza esattezza in ciò che dissero sopra le vostre due quistioni: la prima sopra la natura dell' infinito, l' altra sopra la libertà di Dio quanto alle sue opere esteriori. Veniamo ora, se vi piace, o Signore, all' esame di queste due quistioni.

PRIMA QUESTIONE

DELLA NATURA DELL' INFINITO.

Io non so concepire se non un solo infinito, cioè, l'Ente infinitamente perfetto, o infinito in ogni genere. Ogni infinito che non sarebbe infinito se non in un genere solo, non sarebbe un vero infinito. Chiunque dice un genere ed una specie, dice apertamente un limite, e l' esclusione di ogni ulteriore realtà; il che stabilisce un ente limitato, o circoscritto. Allorchè si vuole restringere l' infinito nei confini di un genere solo, si dà a conoscere di non averlo abbastanza considerato. Egli è chiaro che l'in-

finito non può trovarsi se non nella universalità dell' ente, e che è l' Ente infinitamente perfetto in ogni genere ed infinitamente semplice.

Se si potessero immaginare degl' infiniti limitati a dei generi particolari, potrebbe dirsi a ragione che l'Ente infinitamente perfetto in ogni genere sarebbe infinitamente maggiore degl' infiniti suddetti, poichè oltre che questo eguaglierebbe ciascun di essi nel relativo genere, e che sorpasserebbe ciascuno di essi, eguagliandoli tutti insieme, avrebbe di più una semplicità suprema che lo renderebbe infinitamente più perfetto di tutti insieme que' perfetti infiniti.

Inoltre ciascuno di questi infiniti subalterni si troverebbe limitato dal preciso confine, entro cui lo restringerebbe il suo genere, e lo renderebbe ineguale all' Ente infinito in ogni genere.

Chiunque dice inegnaglianza tra due esseri, dice necessariamente un termine, in cui l' uno finisce, e l' altro no. Perciò egli è un contraddirsi l' ammettere degl' infiniti ineguali.

Io non posso anzi concepirne se non un solo, poichè un solo per la sua reale infinità esclude ogni limite in ogni genere, e ne empie tutta l' idea dell' infinito.

Di più, come ho fatto osservare, ogni infinito che non fosse semplice non sarebbe veramente infinito: il difetto di semplicità è una imperfezione, poichè, a perfezione per altro lato eguale, egli è più perfezione l' essere intieramente uno, che l'essere composto, cioè che essere una unione di esseri particolari. Ora una imperfezione è un limite; dunque una imperfezione, quale è la divisibilità, è opposta alla natura del vero infinito che non ha alcun limite.

Si crederà forse che tutto ciò sia una vana sottigliezza; ma quando si voglia bene purgare da certe preoccupazioni, si riconoscerà che un infinito composto non è infinito se non di nome, e che è realmente limitato dall' imperfezione di ogni essere divisibile, e ridotto all'unità di un solo genere. Ciò può confermarsi con supposti semplicissimi e naturalissimi sopra questi pretesi infiniti che non sarebbero se non de' composti.

Datemi un' infinito divisibile; bisogna ch' egli abbia

una infinità di parti attualmente distinte le une dalle altre. Levatene una particella piccola quanto volete. Subito che è levata, io vi domando, se ciò che resta è ancora infinito o no; se non è più infinito, io sostengo che il totale, prima anche dello stralciamento di quella piccola porzioncella non era un vero infinito; ed eccovene la prova. Ogni composto limitato, a cui voi uniste una picciola parte già staccatavi non potrebbe divenire infinito per questa riunione; dunque resterebbe limitato anche dopo la riunione; dunque anche prima della disgiunzione, era realmente limitato. Infatti che vi sarebbe di più ridicolo che il voler dire che lo stesso tutto ora è limitato, ora infinito, secondo che gli si toglie, o se gli rende tanto come un atomo? E che? dunque l' infinito ed il limitato non sono differenti se non per questo atomo più o meno?

Se al contrario questo tutto resta infinito anche dopo lo stralciamento di una picciola parte, bisogna confessare che vi sono degl' infiniti ineguali tra di loro; poichè egli è evidente che quel tutto era più grande prima che se gli staccasse quella porzione, di quello che dopo che gli fu staccata. Egli è più chiaro della luce meridiana che lo smembramento di una parte è una diminuzione del totale a proporzione della grandezza di questa parte. Onde è il colmo dell' assurdità il dire che lo stesso infinito, rimanendo sempre infinito, è ora più grande ora più piccolo.

Il lato da cui fu staccata una porzione fa assolutamente un limite colla parte staccata. L' infinito non è più infinito in quel lato, poichè ivi si trova un confine preciso. Questo infinito è dunque immaginario e nessun ente divisibile non può essere mai un infinito reale. Gli uomini avendo l' idea dell' infinito, l' applicarono, in una maniera impropria e contraria a questa idea medesima, a tutti gli esseri a cui non vollero dare alcun limite nel loro genere, ma non considerarono, che ogni genere è egli stesso un limite, e che ogni divisibilità, essendo una imperfezione, la quale è un limite visibile, esclude il vero infinito che è un ente senza limiti nella sua perfezione.

L' ente, l'unità, la verità e la bontà sono la stessa cosa. Onde ciò che è ente infinito è infinitamente uno, infinitamente vero, infinitamente buono. Dunque egli è infinitamente perfetto ed indivisibile.

Dal che ne concludo che non v' ha nulla di più falso che un infinito sia imperfetto, e per conseguenza limitato, niente di più falso di un infinito che non è infinitamente uno, niente di più falso di un infinito divisibile in molte parti limitate od infinite. Queste chimere infinite possono essere grossolanamente immaginate, ma non mai comprese.

Non vi possono nemmeno essere due infiniti; poichè i due messi insieme sarebbero certamente maggiori di ciascuno di essi considerato separatamente, e per conseguenza nè l'uno nè l' altro sarebbe veramente infinito.

La collezione inoltre di questi due infiniti sarebbe divisibile e conseguentemente imperfetta, mentre ciascun dei due sarebbe indivisibile e perfetto in sè; perciò un solo infinito sarebbe più perfetto di tutti e due insieme. Se per lo contrario si volesse sostenere che i due uniti insieme fossero più perfetti di ciascun dei due presi separatamente, ne seguirebbe che nel dividerli si degraderebbero o peggiorerebbero.

Ne concludo quindi che non si può concepire se non un solo infinito, supremamente uno, vero, e perfetto.

SECONDA QUISTIONE.

DELLA LIBERTA' DI DIO DI CREARE E NON CREARE.

Voi comprendeste benissimo, o Signore, che quando io dico che un essere è più perfetto, essendo fecondo, che non essendolo, non pretendo di parlare di una produzione attuale, ma soltanto del semplice potere di produrre. Chi dice fecondità non dice una produzione attuale, ma una virtù di produrre fuori di sè onde giornalmente si dice che una terra è fecondissima o fertilissima, sebbene attualmente sia incolta, poichè ha una natura atta a produrre un'abbondante messe.

Mi si opporrà forse che l'atto è più perfetto della potenza, e che vi ha maggior perfezione nell' operare attualmente, che nell' essere solamente in potere di operare; ma questo ragionamento è un sofisma. Per conoscere la

fallacia io vi prego di considerare le seguenti cose. Egli è vero che secondo il parlar delle scuole, *l' atto perfeziona la potenza, e ne è il compimento;* ma ecco ciò che realmente si contiene in questa proposizione.

1° I filosofi della scuola parlano dell'atto come di una entità distinta dalla potenza e dall'azione, e che è il termine dell'azione stessa. In questo senso il termine è il compimento, che perfeziona la potenza. Nessun Cartesiano può parlare seriamente in tal maniera.

2° Chiunque dice pura potenza o semplice potere, dice una semplice capacità d' essere: al contrario, chiunque dice atto, dice una esistenza ed una perfezione di già esistente ed attuale. In una parola, ciò che è solo in potenza è soltanto possibile, e ciò che è già in atto esiste già attualmente. Ora egli è manifesto che è più perfetto l'essere attualmente esistente, che il non essere se non in potenza, ossia possibile.

Considerate di grazia, che lo stesso ente può essere contemporaneamente in potenza per certe cose, ed in atto per certe altre: e questo avviene continuamente ad ogni essere limitato e creato; poichè per una parte è in atto per tutto ciò che ha ricevuto d' esistenza e di attuale, ma dall' altra non è se non in potenza per tutto ciò che gli resta da ricevere e di cui non ha per la natura del suo essere presente se non la semplice potenza o capacità di riceverlo.

In questo senso è pur chiaro ch' egli è ben più perfezione l'essere in atto, che l'essere soltanto in potenza; ma tutto ciò non ha a che fare col potere e coll' atto per le azioni particolari che si è in libertà di fare o di non fare e che si ha qualche volta ragione di non fare. p.e., io sono più perfetto, parlando, che non parlando; spesso anzi avviene che io sia più perfetto tacendo, che parlando.

La perfezione consiste nella virtù di fare quest'azione; ma non vi aggiungo niente nel farla; altrimente sarei colpevole nel non darmi una perfezione che dipendesse da me tutte le volte che io pure per discrezione mi stessi in silenzio.

Egli è vero che l'anima opera continuamente; essa conosce sempre, confusamente almeno, qualche verità, ed essa vuole a proporzione qualche bene, ma nessuna azione presa in particolare le è necessaria.

Secondo l'esempio riportato non è vero che l'atto di parlare sia maggior perfezione in sè che la semplice potenza.

Se non è maggior perfezione per l'uomo operare attualmente una tal cosa che il potere semplicemente operarla, ciò è poi ben più certo in Dio: bisogna per lo meno confessare che l'intiera operazione della creatura è una modificazione ch' essa si dà. È vero ancora che essa opera sempre, e conseguentemente ch' ella si modifica continuamente ora in un modo ora in un altro; ma quando ella sceglie la migliore operazione, si dà con questa scelta la modificazione più perfetta.

Non è la stessa cosa parlando di Dio. Pel suo essere infinito semplice ed immutabile, egli è incapace di veruna modificazione, poichè una modificazione sarebbe un limite: se la sua operazione aggiungesse la minima cosa alla sua perfezione, egli non sarebbe Dio; poichè non avrebbe egli stesso l'infinita perfezione indipendentemente della sua azione al di fuori.

In questo caso la sua operazione al di fuori sarebbe essenziale alla sua divinità e ne farebbe parte.

Anzi la sua opera esteriore, che non è se non la sua creatura, non potendo essere separata dalla sua operazione feconda, questa opera sarebbe essenziale alla sua infinita perfezione e per conseguenza alla sua divinità: non si potrebbe concepire l' una senza l' altra; l' una dipenderebbe dall' altra; la creatura sarebbe essenziale al creatore, e si confonderebbe con lui; l' infinita perfezione non potrebbe trovarsi se non nel totale di Dio operante al di fuori, e della sua opera. La creatura essendo necessaria al creatore stesso per la sua essenza, non sarebbe più creatura; bisognerebbe riguardarla con Dio, come noi riguardiamo il Figlio e lo Spirito Santo col Padre nella Santissima Trinità. In questo caso Dio produrrebbe eternamente per necessità tutto ciò che può produrre di più perfetto; dovrebbe a sè stesso il farlo: non sarebbe Dio, se non in quanto lo farebbe attualmente, e non potrebbe non farlo. Se si figurasse esistente un momento prima di produrre, bisognerebbe dire, che nel cominciare a produrre cominciasse a rendersi perfetto ed a diventar Dio. In una parola la creatura sarebbe sì essenzia-

le al creatore, che non si potrebbe più separarla realmente, e ci assuefaremmo a non cercare più altro essere infinitamente perfetto se non questo cumulo d' esseri che si nominano creature.

Che vi abbisogna dunque per non cadere in questa mostruosa empietà? Bisogna dire che Dio non è più perfetto operando fuori di lui, che non operando, perchè egli è sempre onnipotente ed infinitamente fecondo, anche allora quando non gli piace di esercitare questa potenza feconda.

Da ciò si riconosce che Dio è libero di una libertà sovrana, di cui la nostra non è se non una debole immagine ed una leggiera partecipazione.

Da ciò si comprende la riconoscenza che gli è dovuta pel beneficio puramente gratuito della creazione. Così si entra nel vero spirito della Scrittura che c'insegna che Dio fece la sua opera in sette giorni: la sospese, interruppe la sua azione; condusse a poco a poco e per gradi la sua opera stessa al suo termine: riservò per ciascun giorno una nuova e particolare forma, le diede a diverse riprese un aumento di perfezione. Ciascuna cosa si trovò buona e degna di lui in ciascun giorno; ma egli la rendeva in seguito ancor migliore ritoccandola. Con ciò egli mostrò come era padrone di tutta l' opera sua onde darle molta o poca perfezione, secondo il suo piacere. Egli avrebbe potuto fermarsi dopo fatta una massa informe, e poteva fare di questa massa l'opera varia e piena d'ornamenti, come gli piacque di fare e che si chiama l' universo.

Nulla v' ha di più falso di ciò che sento a dire, cioè che Dio è necessitato dall' ordine che è egli stesso, a produrre tutto ciò che poteva fare di più perfetto. Questo raziocinio tenderebbe a provare, che l' attuale produzione della creatura fosse eterna ed essenziale al creatore. Questo raziocinio tenderebbe a provare che Dio non avesse potuto contenersi in nulla nella creazione della sua opera, ch' egli non l' avesse fatta liberamente, che fosse stato costretto a farla tutta intiera incontanenti e fino dall'eternità. Si stabilirebbe con ciò, che Dio fosse non meno forzato quanto alla maniera di operare, che quanto alla sostanza della sua opera. Secondo questo principio,

sarebbe stato d' uopo che sotto pena di violare l'ordine e di venir meno nella sua perfezione, facesse la sua opera tutta per la via più semplice. In una parola, ammesso questo principio, l' onnipotenza di Dio sarebbe stata esaurita in un momento. Egli non potrebbe produrre un solo atomo, e sarebbe nell' impossibilità d'aggiungere il minimo grado di perfezione al più vile atomo del mondo. Non v' ha cosa senza dubbio più indegna di Dio, di una tale idea.

Quanto più nobilmente, e giustamente pensa *S. Agostino* della divinità! Questo padre si figura dei gradi di perfezione ascendendo e discendendo all' infinito, che Dio vede distintamente in una sola occhiata. Egli non ne vede nessuno, che non sia infinitamente al di sotto della infinita perfezione di lui. Può salire quanto vuole pel disegno della sua opera, ma la sua opera resterà sempre infinitamente al di sotto di lui. Egli può discendere quanto gli piacerà, la sua opera sarà sempre buona, perfetta, secondo la sua misura, distinta dal niente, al di sopra di questo e degna dell' Ente infinito. Dio scegliendo tra questi gradi infiniti di perfezione, chiami o non chiami dal niente, non debbe nulla, e può tutto. La sua superiorità infinita al di sopradelle sue opere fa ch' egli non ne può avere alcun bisogno; la gloria stessa che da quelle ne trae, è per così dire, così accidentale che si riduce tutta al suo piacere, ed alla pura scelta della sua volontà.

Egli potè creare il mondo presto o tardi, come gli piacque, ma il più presto non viene se non dopo la sua eternità, ed il più tardi è ancora susseguito da questa stessa eternità, che rimane tutta intiera. In una parola qualunque estensione che egli avesse dato alla durata dell' universo sarebbe stata sempre qualche cosa di limitato nell' infinito: essa sarebbe stata contenuta nell' eternità indivisibile del suo autore.

S. Agostino contro i Manichei rappresenta questa bontà dell' opera, e questa libertà del creatore a qualunque grado che gli piace di collocarla. In tutto ciò, secondo questo padre, non vi hanno se non i diversi gradi dell'essere, perchè essere e perfezione è precisamente la stessa cosa.

Con questi diversi gradi Dio varia la sua opera. Tutto

ciò che esiste è buono e perfetto in un certo genere. Ciò che è più, è più perfetto; ciò che è meno, è meno perfetto; ma tutto ciò che esiste in qualunque grado per vile che sia, è degno di Dio, perchè ha l'essere, e vi bisogna una sapienza onnipotente per trarlo dal nulla. Nello stesso tempo ogni essere creato, per quanto perfetto se lo immagini, non ha se non un grado limitato di essere a cui non potè salire se non per la sapienza onnipotente di quello che lo cavò dal nulla. Ogni creatura si trova dunque in questo mezzo, tra queste due estremità nell'infinito di Dio.

Dio non vede nulla che non sia infinitamente al di sotto di lui. Questa inferiorità infinita di tutti gli esseri creati dai più alti ai più bassi gradi, li pone tutti in una specie di eguaglianza a' suoi occhi. Nessun di loro ha una superiorità di perfezione infinita, per cui siavi ragione invincibile di preferirlo. A qualunque di questi diversi gradi ch' egli possa fermarsi, si ferma sempre necessariamente ad un grado che si trova limitato, ed infinitamente al di sotto di lui. Questa inferiorità infinita fa che nessuna perfezione possibile non può porlo in necessità, e la sua superiorità infinita sopra ogni perfezione possibile forma la libertà della sua scelta.

Eccovi, o signore, ciò ch' io credo aver imparato da *S. Agostino* sopra la libertà di Dio nella produzione delle sue opere fuori di lui. Io vorrei potere illuminarmi con voi intorno a tutte queste materie, ed accoglierei con gran trasporto tutto ciò che vi compiaceste di comunicarmi, poichè non dubito che voi non abbiate fatte delle grandi ricerche per questo argomento; ma una estesa diocesi, in cui la guerra aumenta infinitamente le nostre occupazioni, una debolissima salute, ed altri spinosi lavori sopra la materia della grazia, mi tolgono la libertà, che desidererei di avere, per meditare sopra la metafisica.

Io sono con perfetta stima.

NOTA. Questa lettera venne da *Fénélon* indiretta all' abate *Houteville*, come vien detto da questi, nel *Discorso preliminare* della sua opera intitolata: *La religione pruovata pe fatti*, ove fa un grande elogio della stessa lettera (pag. ccxxxiij cc xxxvij).

LETTERA V.

SULL' ESISTENZA DI DIO
IL CRISTIANESIMO
E LA VERA CHIESA.

1° Contraddizioni del sistema di Spinoza.
2° Il sistema de' libertini consiste a negare la libertà dell' uomo.
3° Necessità de' motivi di credere la religione, proporzionati alle menti più semplici
4° Dio dà a tutti gli uomini i soccorsi necessari per conoscere la verità, e per praticare il bene.
5° Le menti le più grossolane sono capaci di conoscere le verità necessarie alla salute.
6° Importanza di un piano d' instruzioni contenenti pruove semplici e concludenti di queste verità.
Pruove de' tre principali punti necessari alla salute.
I° *Punto*: Evvi un Dio infinitamente perfetto che ha creato l'universo.
II° *Punto*: Non evvi che il cristianesimo che sia un culto degnò di Dio.
III° *Punto*: Non evvi che la Chiesa cattolica che possa insegnare questo culto di un modo proporzionato al bisogno di tutti gli uomini.

A Cambrai, 5 giugno 1713

Non vi prenda affanno, o Signore, per le due vostre lunghe lettere, le quali mi hanno anzi edificato ed intenerito, avendole trovate piene di candore, di amore del vero, di premura di andarvi a fondo, di zelo di religione, e di confidenza nelle mia buona volontà. Io, e parmi ragionevole, non voglio essere occupato se non nel mio ministero; ma non sono già un devoto apprensivo e facile ad essere scandalizzato; io sono disposto ad ogni sorta di sistemi e di obbiezioni. Non si potrà mai stabilire nulla di solido contro gli empi, se le persone zelanti della reli-

gione non si comunicano liberamente e vicendevolmente gl' ingegnosi sofismi coi quali si sforzano queglino di oscurarla. Ciò che mi dà pensiero è l' avere voi scritto in istato di febbre, e l' esserne stato gravato io pure allorchè leggeva il vostro scritto, come sono tutt' ora fortemente abbattuto, e mi è proibita ogni applicazione. Bisognerebbe nondimeno scrivere un volume per darvi un adeguata risposta. E perchè non poss'io trovarmi in piena sanità, nel vostro gabinetto *impertransito medio;* come parla la scuola! Intanto che un po' di salute torni a rinvigorirmi, mi prenderò la libertà di comunicarvi i miei pensieri sopra diversi punti.

1° Io non ho ancora letto la prefazione (1) che voi vedeste. È di uno scrittore abile e che io stimo. Ma lasciando stare ciò che questa contiene, a me pare che il sistema di *Spinosa* non sia difficile da rovesciarsi. In qualunque parte si urti, subito tutta si rompe la sua pretesa catena. Secondo questo filosofo, *due uomini, l'uno de' quali dica sì l'altro nò, l'uno s' inganni, l'altro creda la verità*; *l' uno sia scellerato, l' altro virtuoso*, *sono un medesimo ente indivisibile*. Io sfido, se trovare si possa neppure un solo uomo assennato che creda da vero questo assurdo in pratica. La setta degli Spinosisti è una setta di mentitori e non di filosofi. *Non si può inoltre conoscere una modificazione se non si conosce la sostanza modificata. Bisogna conoscere un corpo colorato per concepire un colore, un corpo mobile per concepirne il movimento*, *ec.* Bisogna adunque che *Spinosa* cominci dal darci l' idea di questa sua sostanza infinita, la quale unisce nel suo essere semplice ed indivisibile le modificazioni più opposte, di cui l' una è la negazione dell' altra; bisogna ch' egli trovi una moltiplicazione infinita in una perfetta unità; bisogna ch' egli dimostri le variazioni ed i limiti in un ente invariabile e illimitato. Sono queste aperte contraddizioni.

2° La gran moda dei libertini del nostro tempo non è già di seguire il sistema di *Spinosa*. Essi si fanno onore

(1) Si tratta verisimilmente qui della *Prefazione* che il P. TOURNEMINE aveva messo in testa del *Trattato dell' esistenza di Dio* nel 1712 (veg. l' *Istoria letteraria di* FÉNÉLON, p. 6.)

di riconoscere un Dio creatore, la cui sapienza salta agli occhi in tutte le sue opere, ma secondo essi, questo Dio non sarebbe nè buono, nè sapiente, se egli avesse dato all'uomo il libero arbitrio, vale a dire il potere di peccare, di sviarsi dal suo ultimo fine, di rovesciare l' ordine, e di perdersi eternamente. Secondo essi l'uomo s' inganna quando s'immagina d' essere padrone di scegliere tra due partiti. *Questa illusione lusinghiera*, dicon essi, *deriva da ciò, che la volontà dell' uomo non può essere violentata nel suo proprio atto, che è il suo volere, nè può essere determinata se non dal suo piacere, unica sua cagion movente; e tra diversi piaceri, il più forte è ognora quello che la determina invincibilmente. In tal modo essa non vuole giammai se non ciò che nel volersi più le torna grato. Ecco ciò che forma una ridicola chimera di libertà. L'uomo*, aggiungono essi, *in ciascuna occasione è costantemente necessitato a volere un solo obbietto, tanto per la disposizione interna dei suoi organi, quanto per le circostanze degli obbietti esterni: egli crede scegliere, mentre è necessitato a volere ognora ciò che gli offre il maggior piacere.* Togliendo poi con questo sistema ogni reale libertà, essi tolgono pur di mezzo ogni merito, ogni biasimo, e l' inferno; si ammira Dio senza temerlo, e si vive senza rimorsi a seconda delle proprie passioni. Ecco il sistema, che alletta tutti i libertini moderni.

3° Voi avete ragione di dimandare del credere intorno alla religione dei motivi che sieno proporzionati agli spiriti più semplici e grossolani. La difficoltà di trovare queste ragioni proporzionate e convincenti v' induce quasi a pensare che Dio non prepari la salute se non ai soli eletti, cui egli conduca per mezzo del cuore, e non dello spirito per l'attrattiva della grazia e non col lume della ragione. Ma considerate, se vi piace, due inconvenienti in questo sistema. Il primo è, che se si supponesse venir la fede agli uomini per mezzo del cuore senza lo spirito, e per un istinto cieco di grazia, senza un ragionevole discernimento dell' autorità, alla quale nel credere i misteri si sottomette; si correrebbe rischio di fare del cristianesimo un fanatismo, e dei cristiani tanti visionarî. Niente sarebbevi di più pericoloso pel riposo e pel buon ordine del genere umano, nulla potrebbe rendere la religio-

ne più disprezzabile ed odiosa. L'altro inconveniente è che, secondo questo sistema, Dio dannerebbe quasi tutti gli uomini, per la mancanza di fede, e pel non osservare tutti i suoi comandamenti, sebbene la fede ed i comandamenti fossero per loro realmente impossibili, e ciò per mancanza di soccorsi proporzionati al loro bisogno per credere; e per osservare questi comandamenti evangelici. Il voler dare una idea così contraria alla bontà di Dio sarebbe volgere la religione in iscandalo, e sollevare il mondo intiero contro di lei.

4° *S. Agostino*, che certamente non si può accusare di rilassamento in proposito di Grazia, giustifica la bontà e la giustizia di Dio contro le basse opinioni de' Manichei col confessare che nessun uomo *non deve altro a Dio se non ciò che da Lui ha ricevuto;* e due conclusioni ne deduce: l'una è che ogni uomo ha ricevuto un soccorso preveniente e proporzionato al suo bisogno per superare le tentazioni della concupiscenza, per evitare il male, e per praticare il bene conformemente alla ragione; l'altra è, ch' egli ha ricevuto i mezzi di vincere la sua ignoranza *cercando con premura e con pietà, se egli lo vuole,* ciò che gli manca per la fede; nel qual caso la Provvidenza gli presterebbe i mezzi convenienti, onde pervenire di grado in grado alla fede de' misteri, alle virtù evangeliche, ed alla salute. I mezzi della provvidenza, tanto interni che esterni sono, secondo questo padre, ineffabili e d' una varietà infinita. È impossibile l' indicare questi mezzi partitamente, come lo sarebbe di spiegare in qual modo un uomo sia pervenuto di mano in mano a un certo grado di saggezza e di virtù, a certi errori, ecc. Vi si giunge per mezzo d' innumerabili combinazioni dell' educazione, di esempi, di letture, di conversazioni, di amici, di esperienze, di riflessioni, d' interne inspirazioni, col mezzo delle quali Dio opera insensibilmente nel fondo de' cuori. Non solamente gli altri uomini non potrebbero minutamente indicare tutto ciò che ha preparato, persuaso, determinato taluno ad un certo metodo di vita; ma questo uomo stesso non saprebbe, dopo il fatto, ritornare, per così dire, sulle sue orme, e rinvenire tanto fuori che internamente tutto ciò che gli ha servito di spinta a muovere il suo cuore. Ma ciò che uo-

mo non può fare per iscoprire le sue proprie tracce, lo farà Dio nel suo giudizio. Egli ne resterà vincitore, perchè svilupperà a ciascun uomo tutte le pieghe del suo cuore in una serie di mezzi, per cui non dipendette, se non da sè stesso il cercare, e conoscere la verità, l'amarla, il seguirla ed il trovarvi la propria salute. Questi mezzi, sebbene inesplicabili spartitamente, sono certissimi nel cumolo; e ce ne vien tolta la distinta cognizione dalla loro varietà, dall' arcana loro combinazione, dalla facilità a sfuggirci. Ma Dio infinitamente giusto e buono non merita forse di essere creduto nella serie, e nella proporzione di questi mezzi che ci ha preparati? Sebbene noi trascuriamo questi mezzi fino al segno di non farvi nemmeno attenzione, non è egli forse ciò nondimeno migliore giudice di noi! Se alcuno si trovasse all' improvviso, svegliandosi, in una isola deserta, quante ricerche non farebbe egli per iscoprire da quale meravigliosa avventura fosse stato colà trasportato? Noi ci troviamo improvvisamente in questo mondo, come caduti dalle nuvole; non sappiamo nè ciò che siamo, nè donde veniamo, nè dove siamo venuti, nè dove andremo a far capo. E chi mai prova la minima curiosità d'investigare questo profondo mistero? Nessuno cerca di svilupparlo. Si ama di pensare a tutto, tutto si vorrebbe sapere, ma le cose necessarie ad apprendersi si trascurano. Questa mostruosa indolenza è il grande peccato d' infedeltà. *Non pie quaerunt*, piamente non cercano, dice *S. Agostino*. E di che non sarebbero capaci gli uomini, se fossero sinceri, umili, docili, e si applicassero con quella premura, che un tanto bene richiede? Non imparano forse i fanciulli in breve spazio di tempo le cose e le denominazioni di tutte le particolarità della vita umana, ed un intiero idioma? Il popolo più materiale non apprende forse le arti in tutta la loro finezza! Nè questo è tutto. Che non s' impara con sottigliezza e profondità in quanto al male! Non manca l'ingegno se non per bene; l'uomo non si trova imbarazzato se non quando trattasi di cose ch' egli non ama. Amate la verità, come l' oro, e allora penetrerete anche le cose più oscure. Allorchè Dio rinfaccerà ad alcuno tutti i doni naturali della ragione, e tutti i soccorsi soprannaturali impartitigli per predisporlo alla fede; allorchè

gli dimostrerà, che queste grazie gliene avrebbero procacciate delle maggiori per la sua salute, se non avesse poste in non cale le prime; questo tale vedrà all' istante tutto ciò, che niega ora di volere scorgere su questa terra. Quando anche questa giustizia di Dio fosse incomprensibile, e senza comprenderla converrebbe pure nondimeno credersi. Ma l' uomo ama piuttosto lusingarsi, scuotere il giogo, supporre che Dio gli manchi, disputare sulla sua propria libertà, benchè non ne possa seriamente dubitare, e vivere senza una norma, cercando di giustificarsi accagionandone Iddio.

5° Egli è vero che sono necessarie delle prove proporzionate allo spirito debole e rozzo di quasi tutti gli uomini per sottometterli ad un' autorità, che loro presenta de' misteri; ma fa d'uopo por mente a due cose: la prima, che l' ingegno più limitato ed ottuso si estende e si apre in proporzione della sua buona volontà in tutte quelle cose che ha bisogno di conoscere; l'altra che conviene distinguere una cognizione semplice e sensata di una verità, da una cognizione profonda ed estesa, con cui un uomo esercitato confuta tutte le vane sottigliezze che ponno inviluppare questa verità chiara e semplice. Non è necessario che tutti gl' idioti comprendano la religione fino al segno di poter confutare tutti i sofismi, con cui l' orgoglio e le passioni tentano di avvilupparla; basta che gl' ignoranti credano ciò che è vero, per una prova vera ancorchè soltanto implicitamente conosciuto. Disputate contro un contadino, voi l' imbarazzerete su tutte le patenti verità dell' agricoltura, e non saprà rispondervi; ma non perciò resterà da voi persuaso, e continuerà quindi con sicurezza a lavorare il suo campo. Tale è pure l' idiota in punto di religione.

6° È già d' assai tempo, che mi parve importante di formare un disegno che contenesse le prove necessarie alla salute, le quali fossero ad un tempo ed efficacemente concludenti e proporzionate ad uomini idioti. Io avea in altro tempo eccitato il defunto Monsignor Vescovo di Meaux(*Bossuet*)ad eseguirlo,ed egli me ne aveva più volte data parola. Foss'io capace di farlo, come vorrei. Questa opera dovrebbe essere brevissima, ma esigerebbe un lungo studio,ed un grande impegno per essere ben eseguita. Nul-

la vi ha che richiegga maggiore ingegno quanto un' opera da esser posta sotto gli occhi di persone che mancano fin delle prime verità. Affine di riuscirvi, bisogna por mente a tutto ed abbracciare le due estremità del genere umano: bisogna farsi intendere dagl' ignoranti, e reprimere la temeraria critica degli uomini che abusano dei loro talenti contro la verità. Io non ve ne saprei dar qui di tale progetto, se non una idea vaghissima e difettosa; ma di ciò che vi proporrò in fretta ed in secreto non deve farsi gran conto; voi concepirete ben più che io non possa in poche linee spiegare. Eccovi piuttosto un semplice indice delle materie, che una compilazione di prove.

PROVE

DEI TRE PRINCIPALI PUNTI NECESSARJ ALLA SALUTE PER SOTTOMETTERE AL GIOGO DELLA FEDE GLI UOMINI SEMPLICI ED IGNORANTI, SENZA DISCUSSIONE.

PARTE PRIMA.

Esiste un Dio infinitamente perfetto, creatore dell' universo.

Basta soltanto aprire gli occhi, ed avere il cuor libero per conoscere senza bisogno di raziocini, la potenza e la sapienza del creatore, che riluce in tutte le sue opere. Se qualche uomo d'ingegno nega questa luminosa verità, io non moverò questione con lui; lo pregherò solamente di permettermi di supporre che egli si trovi da un naufragio gettato in una isola deserta. Ivi vede una casa di una eccellente architettura, magnificamente ammobigliata e con meravigliose pitture. Entra in un gabinetto ed ivi trova un buon numero di ottimi libri d' ogni genere, disposti in bell'ordine; tuttavia in questa isola non

iscopre alcun uomo; mi fo soltanto a dimandargli, s' egli può darsi a credere che il caso solo, non l' arte umana, abbia fatto tutto che vede. Io sfido, se con tutti gli sforzi suoi possa giungere a persuadersi che l' accozzamento di queste pietre fatto con tanto ordine e simmetria, che le suppellettili che mostrano tanta arte, proporzione e buona disposizione, che le pitture le quali imitano così bene la natura, che i libri i quali trattano così esattamente delle scienze ancor più sublimi, sieno l' effetto di combinazioni puramente fortuite. Questo uomo d' ingegno potrà usare mille sofismi per sostenere speculativamente un paradosso così assurdo, ma nella pratica gli riescirà impossibile l'entrare in verun dubbio serio sull' arte, che si manifesta in cotesta casa. S' egli si vantasse di dubitarne, non farebbe che smentire la sua propria coscienza. Questa impotenza di dubitare è ciò ch' io chiamo *pieno convincimento.* Ecco per così dire il termine della ragione umana, oltre il quale non può spingersi. Questo confronto, mostra qual debbe essere il nostro convincimento sopra la Divinità all'aspetto dell'universo. Si potrebbe forse dubitare che questa grande opera non palesi un'arte infinitamente maggiore, che non ne dimostri la casa di cui parlai? La differenza che passa tra un filosofo ed un contadino sta in ciò che questi segue all' istante con semplicità quello, che gli salta agli occhi, e per lo contrario il filosofo, sedotto dalle sue vane preoccupazioni impiega l' acume de' suoi raziocini per inviluppare la ragione. Eccovi la Divinità sotto il vero suo punto di vista per ogni uomo assennato, attento, senz' orgoglio, e disappassionato. Anzichè aver bisogno di ragionamenti, non si debbono temere se non i suoi sofismi; non è necessaria meditazione alcuna per trovare il suo Dio alla vista dell' universo, come non lo è per suppore un oriuolajo alla vista di un oriuolo, od un architetto alla vista d' un palazzo.

PARTE SECONDA

Il solo Cristianesimo presenta un culto degno di Dio.

La religione Cristiana consiste nell' amore di Dio. Le altre religioni consistono nel timore degli Dei che si volevano placare, e nella speranza de' loro benefici, cui sforzavansi di meritarsi col mezzo di onori, di preghiere, e di sagrifici. Ma la sola religione di Gesù Cristo ci obbliga ad amar Dio più di noi stessi, e ad amare unicamente per l' amor suo. Essa ci propone per paradiso il perfetto ed eterno amore; esige il rinnegamento di noi medesimi *abneget semetipsum*, vale a dire esige l' esclusione di tutto l' amor proprio per ridurci ad amare per ispirito di carità noi stessi, come cosa che appartiene a Dio, e perch'Egli vuole che ci amiamo in Lui. Questo rovesciamento di tutto l' uomo è il ristabilimento dell' ordine e la nascita dell'uomo nuovo. Ecco quello che la mente umana non ha potuto inventare. Fa d'uopo che una potenza superiore volga l'uomo contro di lui stesso per forzarlo a pronunciare questa terribile sentenza contro il suo amor proprio. Nulla v' ha di sì evidentemente giusto, nulla, che sconvolga con maggior violenza la natura dell' uomo idolatra di sè medesimo. Dio non può essere bastantemente conosciuto se non mediante questo supremo amore. *Nec colitur ille nisi*, *amando*, ripete sovente santo *Agostino*. Donde viene adunque che quasi tutti gli uomini presero una opposta via? Essi misero il sacrificio degli animali, l' incenso e gli altri doni al luogo di quell' *io*, unica vittima, che bisognava immolare. Dite all' uomo il più semplice, ed idiota, che bisogna amar Dio nostro padre, che ci ha creati per lui; questo sentimento entra, penetra all' istante nel suo cuore, se la superbia e l' amor proprio non lo travolgono: non vi ha alcun bisogno di discussione per sentire che in questo sta tutta la religione. Ora egli non trova questo vero culto se non nel Cristianesimo. Perciò egli non ha nè da scegliere, nè da deliberare. Ogni altro culto non è religione. Il Giudaismo non è se non un principio, o, per meglio dire, l' imagi-

ne, od un' ombra di questo culto promesso. Togliete al Giudaismo le figure materiali, le benedizioni temporali, la fecondità della terra, la rugiada del cielo, le promesse misteriose, le imperfezioni tollerate, le cerimonie legali, non vi rimarrà se non un Cristianesimo incominciato. Il Cristianesimo è la distruzione dell' idolatria dell' amor proprio, e lo stabilimento del vero culto di Dio per un amore supremo. Cercate pure con diligenza; voi non troverete questo vero culto sviluppato, purificato e perfetto, se non presso i Cristiani: essi soli conoscono Dio infinitamente amabile. Io non parlo punto de' Maomettani, poichè essi nol meritano. La loro setta non è se non il culto grossolano, servile e puramente mercenario de'Giudei più carnali, ai quali essi hanno aggiunto l' ammirazione d' un falso profeta, che per sua propria confessione non ebbe mai alcuna prova della sua missione. Ogni uomo semplice e retto non può fermarsi se non presso i cristiani, poichè non può trovare se non tra loro il perfetto amore. Al momento ch' egli l' ha trovato, tutto ha scoperto e sente bene, che nulla più gli rimane da cercare.

I misteri non lo ributtano, giacchè comprende che essendo tutta la natura incomprensibile al suo debole intelletto, non dee meravigliarsi di non potere intendere tutti i secreti della Divinità. Dalla sua stessa debolezza egli trae vigore, e dalle tenebre luce, per rendersi diffidente di sè stesso, e docile ai cenni divini. Egli non ha difficoltà di credere che Dio, amore infinito, siasi degnato di venire sotto umane forme simili alle nostre per rattemperare i raggi della sua gloria, e per insegnarci ad amare, e ad amar sè stesso dentro di noi. In questo senso appunto parlasi con verità allorchè si dice, che la vera religione si trova per mezzo del cuore, non della mente. Ed in fatti essa si truova puramente per mezzo dell' amore di Dio infinitamente amabile, non per mezzo dei sottili ragionamenti de' filosofi: *Socrate* stesso non ha quasi nulla trovato, mentre una umile femminella, ed un docile artigiano tutto trovano, nel trovare l' amore: *Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec à sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis* (Matth. XI, 25, Luc. X, 21). L' amore di Dio decide

di tutto senza discussione in favore del cristianesimo, ed in questo senso appunto l'anima è naturalmente cristiana al dire di *Tertulliano.*

TERZA PARTE.

Non avvi se non la Chiesa Cattolica che possa insegnare questo culto in un modo proporzionato a tutti gli uomini

Tutti gli uomini e principalmente gl' ignoranti hanno bisogno d' un'autorità, che decida senza obbligarli ad una discussione, a cui non sono in modo alcuno capaci. Come mai si potrebbe pretendere, che una femminuccia di villaggio, o che un povero artigiano fosse in grado di esaminare il testo originale, le edizioni, le traduzioni, ed i diversi sensi del sacro testo? Dio avrebbe mancato al bisogno di quasi tutti gli uomini, se non avesse loro data un' autorità infallibile per risparmiar loro questa indagine impossibile, e per guarentirli dall'errore. L'uomo ignorante, che conosce la bontà di Dio e che sente la sua propria impotenza, deve dunque supporre data da Dio quest' autorità e cercarla umilmente per sottomettervisi senza ragionare. E dove mai la troverà egli?

Tutte le società staccatesi dalla Chiesa non fondano la loro separazione se non sulla pretesa di costituire ciascun individuo giudice ed interprete delle Scritture, e sulla pretesa di mostrare che la Scrittura sia contraria all' antica Chiesa. Il primo passo che costui sarebbe obbligato di fare, per arrendersi a queste sette, sarebbe di erigersi in giudice tra esse e la Chiesa, cui abbandonarono. Ora qual è la femmina di villa, qual è l' artigiano che possa dire senza una ridicola e scandalosa presunzione: Io voglio esaminare se l' antica Chiesa ha bene o male interpretato il testo delle scritture? Questo tuttavia è il punto essenziale della separazione d'ogni ramo dell'antico tronco. Ogni idiota che sente la sua ignoranza deve aver orrore di cominciare con questo atto di presunzione. Egli cerca un' autorità che lo dispensi dal fare questo atto temerario, e questo esame, di cui è incapace. Tutte le sette nuove, seguendo il loro principio fondamentale, esclamano: leggete, ragionate, decidete. La sola antica Chie-

sa lor dice: non ragionate, non decidete; contentatevi d'esser docile ed umile. Dio vi ha promesso il suo spirito per preservarvi dall' errore. Che volete voi che questo ignorante segua! quelli che richieggono da lui l'impossibile, o quelli che gli promettono ciò, che si confà alla sua impotenza ed alla bontà di Dio! Figuriamoci un paralitico che vuole uscire del suo letto perchè il fuoco si è appiccato alla sua casa: egli si volge a cinque uomini che gli dicono: levatevi, correte, urtate la folla, salvatevi da questo incendio. Finalmente trova un sesto uomo che gli dice: Lasciate fare a me; io vi trasporterò fra le mie braccia. Crederà egli ai cinque che gli consigliano di fare ciò che egli sente di non poter fare, o non crederà egli piuttosto a colui che il solo gli promette un ajuto proporzionato alla sua impotenza? Egli si abbandona, senza ragionare, a questo ultimo, e si limita a starsene pieghevole e docile tra le sue braccia. Tale è il caso di un uomo umile nella sua ignoranza; egli non può dar retta alle sètte che gli gridano: leggete, ragionate, decidete; egli che sente bene trovarsi incapace di leggere, di ragionare, di decidere: ma è consolato in udire l' antica Chiesa a dirgli: sentite la vostra impotenza, umiliatevi, siate docile, confidatevi nella bontà di Dio, che non vi ha certamente lasciato senza soccorsi per andare a lui. Lasciatemi fare, io vi trasporterò tra le mie braccia. Nulla avvi di più semplice e di più breve di questo mezzo per giungere alla verità. L' idiota non ha bisogno nè di libri, nè di raziocini per trovare la vera Chiesa: ad occhi chiusi egli sa con certezza, che tutte quelle che vogliono farlo giudice sono false, e che non vi può essere di vera se non quella che gli dice di credere con umiltà. In luogo di libri e di raziocinî egli non ha bisogno se non della propria impotenza, e della bontà di Dio per rigettare una lusinghiera seduzione, e per ritenersi in una umile docilità; non ha bisogno che della sua ignoranza per decidere. Questa ignoranza si risolve per lui in una scienza infallibile. Quanto più egli è ignorante, tanto più la sua ignoranza gli fa sentire l'assurdità delle sètte, che lo vogliono erigere in giudice di ciò, che non è al grado di esaminare. I dotti stessi hanno un grandissimo bisogno d' essere umiliati e di sentire la loro incapacità. A

forza di ragionare s' ingolfano più ancora degl' ignoranti nel dubbio; disputano senza posa tra loro, si ostinano sopra opinioni le più assurde. Essi hanno dunque bisogno, quanto il popolo più semplice, d' una autorità suprema, che abbassi la loro presunzione, che corregga le loro preoccupazioni, tronchi le loro dispute, determini le loro incertezze, le accordi tra loro, e gli unisca alla moltitudine. E dove troveremo noi questa autorità superiore ad ogni ragionamento? Essa non può essere in veruna setta che si forma facendo ragionare gli uomini, e facendoli giudici della Scrittura al di sopra della Chiesa. Non si può dunque rinvenirla se non nell' antica Chiesa che si chiama *Cattolica*. Che vi ha egli di più semplice, di più breve, di più proporzionato alla debolezza della mente del popolo, che una decisione, per la quale basta che ciascuno senta la propria ignoranza, nè voglia tentare l' impossibile? Rigettate una discussione decisamente impossibile ed una ridicola presunzione, ed eccovi cattolico.

Io m'immagino, o Signore, che si faranno contro queste tre verità innumerabili obbiezioni; ma non se ne fanno pur anche, onde ridurci a dubitare perfino dell' esistenza dei corpi e per negare la certezza delle cose che noi veggiamo, che noi sentiamo e che tocchiamo ad ogni momento, come se la nostra intera vita non fosse se non l'illusione d'un sogno? Io oso accertare che nei tre principî da me stabiliti si troverà con che dissipare tutte le opposizioni in brevi parole e senza alcuna sottile discussione.

Del resto io non posso terminare senza rappresentarvi, o Signore, che mi sembra che voi non facciate abbastanza giustizia a sant' *Agostino*. Egli è vero che questo padre ha scritto in un tempo di gusto depravato, di cui la sua maniera di scrivere si risente alquanto. Egli ha scritto disordinatamente, in fretta, e con lusso d' ingegno a misura che il bisogno di ammaestrare, o di confutare gli suggeriva. Ma *Platone* e *Cartesio*, che voi lodate tanto, benchè meditassero tranquillamente, e scrivessero con agio per perfezionare le loro opere, hanno essi pure i loro difetti. Che si può per esempio vedere di più debole, e di male maneggiato delle prove di *Socrate* sull' immortalità dell' anima?

D' altronde non si vede egli fluttuante ed incerto anche rispetto alle verità perfin più fondamentali, senza le quali il suo ragionare condurrebbe all' assurdo? V' ha mai cosa più difettosa del mondo indefinito di *Cartesio*! Se si avessero ad unire insieme tutti i pezzi sparsi nelle opere di *S. Agostino*, vi si troverebbe maggior copia di metafisica che in quei due filosofi. In quanto a me, non posso abbastanza ammirare quell' ingegno vasto, luminoso, fertile e sublime.

Io vorrei trovarmi per un mese con voi, in solitudine ed ivi rintracciare insieme ciò che può nutrire ed edificare. *O villa, quando fia ch' io ti vegga, e quando mi fia concesso ec.* (1). Nessuno può onorarvi con sentimenti più vivi e più degni di voi di quello io farò finchè viva.

(1) O rus, quando ego te aspiciam, quandoque licebit etc.
HOR. lib. II, sat. VI.

LETTERA VI.

SOPRA I MEZZI DATI AGLI UOMINI

PER GIUNGERE ALLA VERA RELIGIONE.

I. La conoscenza delle verità cristiane, molto meno difficile, pei semplici, che non sembra a primo aspetto.
II. Una mente grossolana può venire persuasa per delle solide ragioni, benchè non possa spiegare con precisione i motivi che la persuadono.
III. Dio dà a ciascun uomo un germe di grazia, che da lungi lo prepara alla fede.
IV. Il buon uso di questa prima grazia conduce gradatamente un' anima docile sino al termine della fede.
V. L' amore sregolato di sè stesso, unico ostacolo a questo felice effetto della prima grazia.

Di Cambrai, 14 Luglio 1713

Io ho una flussione agli occhi ed un po' di male di stomaco.

» . . . . . . *to con Virgilio a letto già:*
» *Nuoce tal giuoco della palla al lippo, e all' indigesto.* (*)

Ella è bene trista cosa il non rassomigliare a *Virgilio* e ad *Orazio* se non nella infermità! L' Elettore (1) ha fatto venire da Parigi un buon pittore, che ha molto lavorato per lui a Valenciennes. Questo principe amò di avere il mio ritratto; ora è terminato ed è di già spedito a

(*) . . . . Dormitum ego Virgiliusque:
Namque pila lippis inimicum et ludere crudis.
Hor. lib. I, sat. V.

(1) Giuseppe Clemente di Baviera, elettore di Colonia, allora ritirato in Francia, in seguito della guerra.

Parigi, e voi ne avrete una copia; ma permettetemi un po' di tempo, onde possa procacciarvene una buona. Giacchè voi volete questa faccia da etico, fa d'uopo, o Signore, che almeno la copia sia ben fatta.

Subito che sarò in libertà, io m' ingegnerò di stendere ciò che mi passa per la testa sopra i mezzi concessi agli uomini per giungere alla vera religione, ed intanto mi pongo a proporvi in una maniera superficiale quello che ne penso.

1. Si fa troppa meraviglia dell' apparente sproporzione tra la rozzezza dello spirito della maggior parte degli uomini, e l' altezza delle verità, cui è d' uopo conoscere per essere veri cristiani.

Forse che le passioni grossolane, come l' amore sensuale, la gelosia, l'odio, la vendetta, l'ambizione e la curiosità non rendono penetranti le persone meno colte e meno ingegnose? Forse che gli stessi selvaggi non divengono ingegnosi pei loro interessi?

Non hanno forse gli uomini ancor più bassi fatte utili scoperte per la perfezione delle arti, allorchè la speranza di guadagno ve gli ha indotti? Il fanciullo stesso tra il secondo ed il settimo anno non impara egli a discernere tutti gli oggetti che lo circondano, a segno di rilevarne le loro proprietà, in che si rassomiglino, ed in che diversifichino; non apprende tutti gl' innumerevoli termini d'una lingua, che esprimono con precisione e con grazia tutti gli oggetti colle loro relazioni?

E che non inventa un detenuto in una prigionia di vent' anni per evaderne, per aver notizie degli amici, per darne loro di sè, per eludere la vigilanza e la circospezione de' suoi custodi?

Vi ha forse alcuno, che non cercherebbe di scoprire le cause della sua situazione, se svegliatosi d'improvviso si trovasse trasportato in una isola deserta o sconosciuta? Che non farebbe per indagare il modo del trasporto nel tempo del suo lungo sonno, per rintracciare in questa isola qualche abitazione, qualche vestigio d' uomo, per inventare mezzi di nutrirsi, di coprirsi, di alloggiare, di navigare e ritornare nella sua patria?

Ecco i mezzi naturali dell' ingegno umano anche in persone le meno coltivate. Non fa d' uopo se non di una

risoluta volontà per pervenire a tutto ciò che non sia assolutamente impossibile. Apprezzate tanto la verità, quanto amate la sanità, le vanità, la libertà, i vostri piaceri, le vostre fantasie, e voi sicuramente la troverete. Siate tanto voglioso di ritrovare quello che vi ha creato e a cui tutto dovete, quanto i più rozzi uomini sono ansiosi di tenere dietro ad un maligno sospetto, di soddisfare una passione brutale, di mascherare i loro ingiusti e vergognosi disegni, e farete abbastanza per trovar Dio e la vita eterna. Fate che l' uomo sia in questo mondo; come sarebbe colui che si trovasse al suo svegliarsi in una isola deserta e sconosciuta. Fate che egli invece di perdersi nelle frivolezze che si chiamano fortune, divertimenti, spettacoli, riputazione, politica, eloquenza, poesia, faccia oggetto delle sue premure il dire a sè stesso: « *Chi son io? dove sono io mai? d' onde vengo io? per qual luogo mi capitai io qui? dove sono diretto, perchè e per chi son io creato? Chi sono questi altri esseri, che mi rassomigliano, e che mi circondano, e d'onde vengono essi?* » lo domando loro ciò ch' essi chiedono da me, e noi non sappiamo dirci chi siamo e come ci troviamo uniti. Io non ho altro affare in questo angolo dell'universo, in cui mi trovo, come caduto dalle nuvole, che quello di essere maravigliato di me stesso e del mio stato, e di cercere la mia origine ed il mio fine. Quei pochi giorni, che restanmi da passare in questa vita io gli debbo tutti impiegare ad iscoprire ciò, che può decidere di me. Debbo diffidare della mia mente, che pur troppo sento essere vana, leggiera, instabile, presuntuosa. Debbo eziandio temere le mie folli e brutali passioni, e non ho se non un solo interesse che è quello di studiarmi, di concentrarmi, e soprattutto di vincermi per rendermi degno di conoscere la verità, dato che mi sia possibile il raggiungerla. Egli è vero che cercandola con noia, e con affanno, io passerò fors' anche tutta la mia vita in una pena sterile, senza poter uscire delle profonde tenebre, in cui mi trovo come abbandonato; ma che importa? Questa breve vita non è se non il sogno di una notte; per poco ch' io segua la mia ragione con coraggio, devo essere più contento di passarla anzi in una sì ragionevole ed importante occupazione, colla consolazione di operare veramente da uomo, che di

abbandonarmi alla follia delle passioni che cagionerebbero la mia rovina. La sola sciocchezza d'una mente debole, ed un cuore incapace di superare le proprie passioni potrebbe indurmi ad un partito sì vergognoso. Basta veramente essere appena uomo per aver gli occhi aperti su questo punto. Tutti gli altri uomini trascorrono la loro vita nella caverna di *Platone* (1) ove non veggono se non delle ombre. Perchè gli uomini, onde scoprire se stessi non faranno ciò che fece lo Scita *Anacarsi*, che recossi in Grecia a cercare la verità, e ciò che facevano i Greci trasportandosi in Egitto, in Asia e fino nell' Indie per cercarvi la sapienza? Non vi è bisogno di assai lumi per accorgersi che si è nelle tenebre; non vi è bisogno di essere assai forte per sentire la propria impotenza, nè assai dovizioso per essere stanco della propria miseria. Per essere un vero filosofo basta conoscere, che non si è tale; basta voler sapere ciò che si è, ed essere meravigliato di non saperlo. Un viaggiatore recasi al Monomotapa, ed al Giappone per apprendere ciò che non meriterebbe per nulla d' attrarre la sua curiosità, e la cui scoperta non lo guarirà di alcun male, e non troveremo noi degli uomini che facciano, non già il giro del mondo,

(1) *Fénélon* qui allude al passaggio della *Repubblica* di Platone (lib. VII, nel principio) ove questo filosofo paragona il mondo visibile, per opposizione al mondo intelligibile, ad un antro sotterraneo nel quale son chiusi de' prigionieri, che vi sono tenuti dalla loro infanzia. Siffatti prigionieri sono assoggettati di tal modo ad una situazione invariabile, che non possono vedere che ciò che hanno di prospetto; dietro di loro è un fuoco, e tra' prigionieri ed il fuoco passano incessantemente degli oggetti le cui ombre si disegnano sul fondo della caverna esposto a' loro sguardi. Questi prigionieri, nelle circostanze in cui si trovano posti, non possono mancare di prendere siffatte ombre per delle realtà. Se avvenga che uno di loro sia liberato dalla prigionia e condotto alla luce del giorno, sarà da prima abbagliato, poi i suoi occhi si abitueranno gradatamente a distinguere gli oggetti reali: allora, risovvenendosi della sua prima dimora, avrà pietà de' suoi antichi compagni di prigionia e le illusioni di cui era il giuoco nella caverna. « Questa è, soggiunge *Platone*, la condizione umana. L' antro sotterraneo, è il mondo visibile;... questo prigioniero che monta nella regione superiore e la contempla, è l' anima che si eleva sino alla sfera intelligibile ». — *Il trad.*

ma il minimo sforzo di curiosità per isviluppare il gran mistero del loro stato! Si scorrono i mari più burrascosi per andare a quattro mila leghe da noi a caricare pepe e cannella, si affrontano e la furia dei venti e de' flutti e gli abissi e gli scogli per procurarsi cose buone quasi a niente, e non si attraverserebbe la Manica (1) per imparare ad essere saggi, buoni e degni di eterna felicità.

Si vuole forse di più per confondere l'uomo, per coprirlo di vergogna sopra la sua ignoranza, per renderlo inescusabile del rimanersi in una indolenza sì snaturata, e in una stupidezza cotanto mostruosa?

Si dice arditamente che un villano non ha sufficiente ingegno per apparare il suo catechismo, mentre egli apprende con facilità le canzoni maligne e licenziose del suo villaggio, mentre egli usa de' più sottili ripieghi per coprire il suo libertinaggio, ed i suoi furti.

Il talento di ciascun uomo si estende o si restringe in proporzione dell' applicazione o disapplicazione, in cui vive. Il talento è come una pelle che si arrende, si allunga ed allarga a proporzione della buona volontà, e dell' esercizio. Volgete la mente al bene come è rivolta per l'ordinario al male, e voi troverete pel solo amore del bene, mille mezzi e ripieghi di spirito per giungere alla verità negli uomini stessi della maggiore rozzezza. Se tutti gli uomini amassero la verità più di loro stessi, come essa merita di essere amata eglino farebbero per trovarla tutto quello che fanno per iscusarsi delle loro illusioni. L'amore ancora con poco talento farebbe meravigliose scoperte.

D' un Fabbro Amor fece un Apelle. (2)

II. Non si tratta già di porre gli uomini rozzi, ed incolti in grado di spiegare con precisione e metodo le ragioni, che stanno in favore della virtù e della religione; basta che arrivino al grado di essere persuasi con ragio-

(1) Si noti essere scritto da un francese che abitava non molto lontano dal mare detto appunto Manica, che separa la Francia dall' Inghilterra. — Il *trad.*

(2) Connubialis Amor de Mulcibre fecit Apellem.

ni rette e solide, benchè non possano sviluppare quelle, che li persuadono, nè confutare sottili sofismi che li gettano nell' imbarazzo.

Nulla è più agevole quanto l' imbrogliare un uomo di buon senso sopra l' esistenza del proprio corpo, sebbene sia impossibile di seriamente dubitarne. Ditegli che il tempo, cui egli chiama quello della veglia non è forse se non un tempo di sonno più profondo ancora del sonno della notte; sostenete in faccia a lui che alla morte forse si risveglierà del sonno di tutta la vita, per non essere questa se non un sogno, in quella guisa che egli si desta ogni mattina all' uscire del sogno notturno, eccitatelo a dimostrarvi la precisa differenza chiara e decisiva fra l' illusione del sogno della notte in cui l' uomo dice scioccamente a sè stesso: *io mi sento, tocco, cammino*, *ascolto*, e *sono sicuro di non dormire*, e l' illusione del sogno, in cui noi siamo forse per tutta la vita: voi ridurrete questo uomo nell'impossibilità di rispondervi; ma non sarà egli meno nell' impossibilità di credervi e di dubitare di ciò, che gli negate; riderà dei vostri sofismi, e sentirà senza poterlo deciferare che il vostro sottile raziocinio non fa altro che inviluppare una verità chiara, in luogo di rischiarare una cosa oscura. Vi sono mille altri esempî di verità, delle quali sicuramente non potrà l'uomo dubitare, e tuttavia gli sfuggono ogni qualvolta un filosofo lo eccita a rispondere ad una sottile obbiezione. La verità non è perciò men vera e l' intimo convincimento che tutti gli uomini ne hanno, non è meno una regola di credenza, sebbene taluni non sieno capaci di dimostrare la ragione del credere. Vi hanno due gradi d' intelligenza: l' uno dei quali opera una intera convinzione, sebbene sia meno perfetto dell' altro; l'uno sta nel non poter dubitare d'una verità, poichè ha una evidenza semplice, e per così dire diretta; l'altro ha inoltre una evidenza ripensata di maniera che la mente spiega la prova del suo convincimento, e confuta tutto ciò che potrebbe ottenebrarla. I più illustri filosofi sono anch' essi invincibilmente persuasi di un gran numero di verità, benchè non possano svilupparle chiaramente, nè confutare le obbiezioni, che gl' imbrogliano.

III. Egli è vero, che gli uomini, come un moderno au-

tore l' ha benissimo osservato, *non hanno forza sufficiente per seguire in tutta la sua estensione la loro ragione:* perciò io sono persuasissimo, che nessuno, senza l' ajuto della grazia avrebbe colle sue forze naturali tutta la costanza, la regola, la moderazione, la diffidenza di sè stesso, che gli sarebbero necessarie per la scoperta di quelle stesse verità, che non hanno bisogno del lume supremo della fede: in una parola questa filosofia naturale che procederebbe scevra da preoccupazioni, senza impazienza, senza orgoglio fino al termine della ragione puramente umana è un romanzo filosofico, io non calcolo se non sulla grazia per dirigere la ragione stessa negli stretti limiti della ragione alla scoperta della religione; ma io credo con sant' *Agostino* che Dio concede a ciascun uomo un primo germe di grazia intima e secreta, che si mischia impercettibilmente colla ragione, e che prepara l'uomo a passare a poco a poco dalla ragione alla fede; e questo è ciò che *S. Agostino* chiama *inchoationes quaedam fidei conceptionibus similes:* certi principi della fede simili ai concepimenti (*De div. quaest. ad Simpl.* lib. 1, *quaest.* II. n° 2, tom.VI.). È questo un lontano incominciamento per giungere di grado in grado fino alla fede, come un informe embrione è il principio di un bambino, che deve nascere assai tempo dopo. Dio mischia il principio del dono soprannaturale col resto della buona natura; di maniera che l'uomo che li tiene insieme accoppiati nel fondo del proprio cuore non li distingue, e porta dentro di sè un mistero di grazia che egli del tutto ignora; e questo è ciò che vuol significare *S. Agostino* con quelle amabili parole: *Intanto tu, o Signore, colla tua soavissima e compassionevole mano maneggiando a poco a poco, e dolcemente cangiando il cuor mio, facesti sì ch' io andassi considerando quante cose senza numero io credessi, le quali io non vedeva, ed alle quali io non mi era trovato presente ecc.* (1) La più sublime sapienza del verbo è di già nell' uomo, ma non vi si trova allora, se non a guisa di latte per nutrire i bambini: *ut infantiae nostrae lactesceret*

(1) Paulatim tu, Domine, manu mitissima et misericordiosissima pertractans et componens cor meum etc. (*Confess.lib. VI, cap. V n.° 7*).

sapientia tua (*Confess. lib. VII, cap.* XVIII, n° 24); bisogna che il germe della grazia cominci a svilupparsi per essere dalla ragione raffigurato.

Questa preparazione del cuore è sulle prime tanto più confusa quanto che è generale; è un sentimento indistinto della nostra impotenza, un desiderio di ciò che ne manca, una inclinazione a trovare al di sopra di noi ciò che noi cerchiamo invano dentro di noi stessi, una tristezza del vuoto del nostro cuore, una fame e sete della verità, una sincera disposizione a supporre agevolmente che c'inganniamo, ed a riconoscere di aver bisogno di soccorsi per non ingannarci più.

Si può osservare tal cosa, studiando da vicino certi uomini. Si troveranno p. e. due, sul cui conto si prenderebbe facilmente errore. L'uno avrà molta attività, e penetrazione maggiore assai dell' altro. Sembrerà nato filosofo, amatore appassionato della verità e della virtù, disinteressato, generoso od unicamente intento alle più sublimi speculazioni; ma consideratelo dappresso: vi scoprirete un uomo amante del suo spirito e della sua scienza, che cerca la dottrina e la virtù per arricchire la sua mente, per adornarsi ed innalzarsi sopra gli altri. Questo amor proprio l' indispone per la scoperta della pura verità. Egli vuole primeggiare, teme di comparire che siasi ingannato, e si espone tanto più ad ingannarsi, quanto più è avido di comparire infallibile in tutto. L'altro al contrario con assai minore ingegno, fa scopo della sua mente la verità, e non il proprio spirito; egli procede di un passo semplice e dritto verso la verità, senza ripiegarsi sopra sè stesso per compiacenza, ha una secreta disposizione a diffidare di sè medesimo, a sentire la sua debolezza, a voler essere ben diretto. Quindi è che colui che sembra il meno inoltrato nel cammino, lo è infinitamente più dell' altro. Dio trova nel primo un fondo che rifiuta il suo soccorso, e che è indegno della verità; ed insinua nel secondo quella pia curiosità, quel sentimento della sua impotenza, quella docilità salutare che predispone alla fede.

Questo germe secreto ed informe è il principio dell'uomo nuovo: *Conceptionibus similes*. Non è nè la sola ragione, nè la natura abbandonata a sè stessa, è la grazia na-

scente, che si occulta sotto la natura per correggerla a poco a poco.

Questo primo dono di grazia, che è sì inviluppato, è spiegato da *S. Agostino* colle seguenti parole: *Che egli ignori che debba fare, deriva dal non aver per anco ricevuto. Ma ciò pure riceverà se avrà fatto buon uso di quello che ebbe ricevuto. Ora ricevette la grazia di piamente e diligentemente cercare, se vorrà.* (1).

Non è da principio se non una disposizione generale e confusa di cercare con amore per la verità, con diffidenza di sè stessi, con una verace brama di trovare un lume superiore ed ordinario: *piamente e diligentemente.* Cercare con confidenza in sè e senza desiderare un soccorso superiore per sottomettervisi con una umile docilità, non è già un cercare *piamente*; è anzi un cercare con una empia ed irreligiosa presunzione; ed appunto conformemente a questo principio, *S. Agostino* dice queste parole: *La condizione adunque dell'uomo è tale, che non si sta in lui l'operare la giustizia a piacer suo, ma debbe però con supplichevole pietà volgersi a colui, pel cui favore e grazia possa il bene operare* (2).

Queste parole *supplichevole pietà*, esprimono che l' uomo non giunge alla verità, ed alla virtù se non in quanto la grazia l' ha prevenuto col renderlo umile e coll' inspirargli questa preghiera pia, e sommessa che sola merita d' essere esaudita. Finalmente questo padre parla così: *Ha il potere mediante il divino aiuto di coltivare sè stesso e di acquistare mediante una pia sollecitudine e possedere tutte le virtù per mezzo delle quali liberato venga e dalla difficoltà che lo crucia, e dall' ignoranza che lo accieca* (3).

(1) Quod ergo ignorat quid sibi agendum sit, ex eo est quod nondum accepit: sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit. Accepit autem ut pie et diligenter quaerat, si volet. (*De lib. Arb. Lib.* III, *cap.* XXII. *n.* 65).

(2) Restat igitur mortali vita non ut impleat homo justitiam, cum voluerit, sed ut se supplici pietate convertat ad eum, cujus dono eam possit implere. (*De div. quaest. ad Simpl.*, lib. I. *quaest.* 1, n. 24).

(3) Facultatem habet, ut adiuvante creatore se ipsum excolat, e pio studio possit omnes acquirere et capere virtutes, per quas et a

Ecco la grazia medicinale e liberatrice che giunge a poco a poco a dissipare tutte le tenebre ed a vincere tutte le passioni dell'uomo corrotto: ecco l'annodamento delle grazie dalla prima ricerca della verità *piamente e diligentemente* fino al colmo della perfezione, *acquistare e possedere tutte le virtù*. Dio deve questo proseguimento di grazia non alla natura, ma alla sua promessa meramente gratuita; la deve al suo proprio comando, poichè egli non può richiedere dall'uomo se non in proporzione di ciò che l'uomo stesso ha di già ricevuto da lui; e poichè le virtù soprannaturali ch'egli domanda sono impossibili alle sole forze naturali della volontà, principalmente essendo la volontà inferma ed indebolita. *Ha dunque l'uomo dalla grazia tale ajuto, onde non venga alla volontà inutilmente comandato* (1).

Non si tratta dunque di ciò, che può ciascun uomo colle sole forze della sua ragione e della sua volontà per ritrovare la vera religione: trattasi di Dio, che promette di supplire a ciò che manca, quando però l'uomo non manchi per indisposizione demeritoria della sua libera volontà non si tratta nemmeno della sproporzione che pare esservi tra un primo seme di grazia che è inchiuso nel cuore dell'uomo, e la perfezione che dee svilupparsi in questo stesso per santificarlo. Vi ha qui una somma sproporzione tra l'arboscello, che si pianta, e l'ombra che si vuole procurare un giorno per guarentirsi dai raggi solari. Il germe che prepara un bambino è infinitamente lontano dall'uomo perfetto, che in seguito si formerà. *Ma ciò pure riceverà, se avrà fatto buon uso di quello ch'ebbe ricevuto.*

Non bisogna già domandare per quale strada un uomo possa passare dalle sue prime disposizioni per la fede, che sono sì impercettibili e lontane, fino alla fede più viva, più depurata, e più perfetta; non bisogna neppure domandare in che partitamente consistano queste disposizioni che Dio insinua da lontano in noi senza che noi

difficultate cruciante et ab ignorantia caecante liberetur (*De lib. arb. lib. III. cap. XX n. 56*).

(1) Homo ergo gratia juvatur, ne sine causá voluntati ejus frustra jubeatur (*De Grat et lib.* Arb. cap. IV n. 9).

ce ne accorgiamo. Non vi trovereste voi imbrogliato se da voi si esigesse che cercaste dopo il fatto nel fondo del vostro cuore ed anatomizzaste tutti i primi pensieri, e le disposizioni più lontane del vostro spirito, che insensibilmente vi hanno fatto abbracciare certi principî di onore, certe massime di saviezza, e certi sentimenti di pietà da cui eravate per avventura così lungi nella vostra gioventezza? Potreste voi ritrovare ora tutte le strade oblique ed impercettibili, per le quali voi perveniste a questo punto? Voi non vi faceste riflessione a quell' epoca; e come potreste ora dopo sì lungo periodo richiamarvi alla memoria tutto ciò, che vi sfuggì in quello stesso momento?

Questi che ha trascurato, e per nulla valutato tutte le buone disposizioni che Dio metteva dentro di lui, è ancora meno in caso di potersele distintamente ricordare. L'unica sua cura è stata di lasciarle cadere, d'ignorarle, di obbliarle, di chiuder gli occhi per timore di vederle; e come vorreste voi ch'egli potesse raccoglierle, per rivolgerle contro sè stesso? Non v'ha se non Iddio solo che possa rimetterle nel loro ordine, onde col loro mezzo nel giorno del giudizio convincerà ciascun uomo di tutto ciò, che ha potuto e non ha voluto conoscere per la sua salute. Meno poi ancora si può spiegare per qual via una verità conosciuta avrebbe condotto un uomo ad un'altra verità più elevata. Non vi è se non quegli che ordinò questa serie, e questa concatenazione di grazie che possa spiegare il suo disegno ed i nodi arcani di tutte le sue parti. Nessun uomo sa a che lo menerebbe di luogo in luogo quel primo passo, nè ciò che una disposizione assecondata opererebbe in procurandogli nuove disposizioni più lontane e sconosciute. Noi siamo un recondito impenetrabile a noi stessi, ed è impossibile a snodare la concatenazione nel nostro cuore anche di tutte le cose più naturali ed ordinarie, per lo che molto meno è permesso di presumere che si possa poi sviluppare questa concatenazione in quanto alle operazioni più interne e misteriose della grazia. Il meno che si possa accordare al padrone supremo de' cuori è di supporre ch'egli ha dei mezzi d'insinuazione, di preparazione, di persuasione, cui l'ingegno umano non può nè penetrare, nè seguire per ab-

bracciarne tutta l'estensione: basta il conoscere Dio infinitamente sapiente, infinitamente buono, infinitamente capace di dirigere le nostre volontà, per concluderne, anche senza comprenderne tutte le circostanze, ch' egli convincerà ciascun di noi, di averci dati i mezzi proporzionati per giungere di grado in grado alla verità ed alla salute. Noi siamo indubbiamente tenuti verso Dio di credere così all'ingrosso questa verità tanto degna di lui, tuttochè non possiamo spiegarla parte à parte.

IV. Non si tralascerà al certo di opporre che le interne inspirazioni non bastano per credere in Gesù Cristo, che la fede scende in noi per mezzo dell' udito, e che non si può sicuramente ascoltare, se non ci sieno degli Evangelisti (*Rom*. x, 14, 15).

Ma io sostengo che se le interne disposizioni corrispondano alle grazie ricevute, Dio compirà al di fuori, mediante la sua provvidenza, ciò che ha cominciato al di dentro coll' allettamento della sua grazia. Dio farebbe indubitatamente dei miracoli di provvidenza per illuminare un uomo, e per guidarlo, come per mano, all'Evangelo, anzi che privarlo d' un lume, di cui le sue disposizioni lo renderebbero meritevole. Un uomo che già amerebbe Dio sopra sè stesso, e che dimenticherebbe sè medesimo per cercare la verità, avrebbe già nel suo cuore la verità stessa. La grazia di Gesù Cristo opererebbe di già in lui, come operava nei giusti dell' antica legge, o nei discendenti di Noè, od in Giobbe e negli altri adoratori del vero Dio; ed in questo caso Gesù Cristo stesso opererebbe colla sua grazia medicinale nel cuore di questo uomo, e sarebbe quegli che lo condurrebbe a sè, benanche con mezzi estoriori per indurlo a credere in lui, e ad adorarlo. A questo uomo, che si troverebbe nelle disposizioni del Centurione Cornelio, Dio invierebbe lo stesso soccorso. *Sant' Agostino* assicura che Cornelio aveva di già ricevuto lo Sprito Santo, prima anche d' essere battezzato; tuttavia fu obbligato ad imparare da S. Pietro ciò che dovesse sperare, credere ed amare per salvarsi. Da queste massime *S. Agostino* deduce, che Dio non abbandona e non lascia indurare il cuore, se non di quelli che l' hanno meritato, e che egli non priva alcuno del supremo bene: *Non nega a nessuno ciò che è di giusto, ma pure quelli che nol meritano colma di*

grazia (1). In questo senso appunto il santo Dottore dice dei gentili: *non si dica non aver avuto sentore della verità; ma che coll'iniquità la verità soffocarono.... Poichè per vero dire come i grandi ingegni insistettero nel ricercare, così poterono trovare.... Dalla creatura poterono conoscere il creatore* (2). Questo padre aggiunge che i Gentili, che hanno la legge scritta nei loro cuori, come parla l' apostolo, appartengono al Vangelo; ed assicura eziandio che quegl'infedeli che muoiono nell' empietà, ebbero una grazia interna per pervenire alla fede, e ch' essi l'hanno rigettata. *Privano sè stessi del grande e sommo bene, e si assoggettano ai castighi, che toccherà loro di far pruova nei supplizi del poter di Colui, di cui disprezzarono la misericordia nei doni* (3). E prosegue a parlare fino in questi termini: *Di Lui sarà adunque sotto al potere nella dannazione quegli, il quale ne sprezzò la misericordia intorno al credere* (4). Voi vedete, che l'incredulo non è colpevole se non a motivo di aver ricevuta infruttuosamente una misericordia reale, o grazia per credere. Donde ne viene che questo padre torna ad inculcare la seguente fondamentale verità: *Essendo poi ovunque presente Quegli che in molte guise, per mezzo della creatura che a sè come a Padrone serve, chiama il lontano, ed il credente ammaestra...* (5). *Non ti è imputato a colpa, perchè tuo malgrado ignori: ma perchè trascuri cercar ciò che ignori, nè perchè abbi le membra piagate, ma perchè sdegni colui che vorrebbe sanarle.... Imperciocchè non é recato a colpa all'anima ciò che naturalmente non sa,*

(1) Neminem quippe fraudat divina justitia, sed multa donat non merentibus gratia (*Op. imp. contr. Jul.* lib. I. n. XXXVIII, tom. X).

(2) Non eos dixerit veritatis ignaros, sed quod veritatem iniquitate detinuerint.... Quoniam revera sicut magna ingenia quaerere persistiterunt, sic invenire potuerunt... Per creaturam creatorem cognoscere potuerunt (*De Spir. et Litt.* cap XII, n. 19, 20).

(3) Seipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt. (*Ibid. cap.* XXXIII, n. 58).

(4) Ille igitur erit ad damnationem sub potestate ejus, qui contempserit ad credendum misericordiam eius (*Ibid*).

(5) Cum vero ubique sit praesens qui multis modis per creaturam sibi Domino servientem aversum vocet, doceat credentem. (*De lib. Arb. lib* III, cap. XIX., n. 53.)

e che naturalmente non può, ma ciò che non procurò di sapere (1). Così *Sant' Agostino* si attiene costantemente alla regola dell' apostolo » *Che tutti quelli che hanno peccato senza legge, periranno senza legge* (*Rom.* II, 12)». Non saranno incolpati d'aver peccato, se non in quanto avranno potuto conoscere. Seguendo queste massime di *S. Agostino*, in vari luoghi *S. Tommaso* inculcò la consolante dottrina che segue : *Non ne viene un assurdo , se dovendo ognuno credere esplicitamente certe cose cresca altri nelle selve tra animali bruti; perciocchè appartiene alla divina provvidenza il provvedere a ciascheduno ciò che è necessario alla salute, ogni qualvolta per parte di lui non venga posto ostacolo. Avvegnachè se alcuno trovandosi in tale condizione seguisse 'il dettame della ragione naturale coll' abbracciare il bene, e col fuggire il male, debbe tenersi per certissimo che Iddio o per una interna ispirazione gli rivelerebbe le cose alla salute necessarie, o gl'invierebbe un qualche predicatore della fede, come a Cornelio mandò Pietro* (2). L'esempio di Cornelio è decisivo: Quello di *S. Paolo* inviato in Macedonia, è interamente eguale :. Così *S. Agostino* e *S. Tommaso* rispondono all' obbiezione. Quando si suppone il caso di un infedele, che fedelmente userebbe de' lumi della sua ragione, e di quel primo germe di grazia *per cercare con pietà* , bisogna dire che Dio in tal caso non rifiuta ad alcuno il suo soccorso. Iddio piuttosto che mancare a' suoi figli, e *defraudarli* del bene supremo che loro promette gratuita-

(1) Non tibi deputatur ad culpam quod invitus ignoras. sed quod negligis quaerere quod ignoras; neque illud quod vulnerata membra non colligis , sed quod volentem sanare contemnis.. Non enim quod naturaliter nescit, et quod naturaliter non potest. hoc animae deputatur in reatum; sed quod scire non studuit, etc. (*Ibid. cap.* XXII. *n.* 64).

(2) Non sequitur inconveniens, posito quod quilibet teneatur aliquid explicite credere si in silvis et inter bruta animalia nutriatur, hoc enim ad divinam provvidentiam pertinet. ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte eius non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni, et fuga mali , certissime est tenendum quod Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria. vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret sicut misit Petrum ad Cornelium. (*Quaest. disp. de veritate*, quaest. XIV, art. XI, *ad art. I*).

mente, illuminerebbe anche un allevato nelle foreste di una isola deserta, o col mezzo di una interna rivelazione straordinaria, o collo spedirgli qualche predicatore evangelico simile a quelli dell' Indie Orientali, ed Occidentali; cosa ben agevole all' alta sua provvidenza.

Non si potrebbe abbastanza insistere su queste parole di S. Agostino: *Che in molte guise...chiama il lontano.* Questa preparazione del cuore alla fede è così variata tanto per le diverse attrattive della grazia al di dentro, quanto per le infinite combinazioni, cui la provvidenza insensibilmente fa nascere al di fuori, che non si può esigere, che alcuno sia al grado di distintamente indicare. Non vi hanno neppure due sole vocazioni sì interne, che esterne, le quali si rassomiglino : *in molte guise, ec.* L'uomo dopo il fatto non comprende, nè può dire a sè stesso per quale strada sia stato guidato dal primo passo fino al termine della fede; egli non vi mise attenzione, non comprese a che lo preparassero le prime disposizioni, nè come il padrone de' cuori combinasse le disposizioni e gli avvenimenti per cavare dall' uno un altro mezzo. Questo è il secreto di Dio. Solo è certo che quanto Dio è buono e attento per trarre la luce dalle tenebre, ed il bene dell'uomo dal suo male stesso; altrettanto l'uomo è disattento per non accorgersi nè di ciò che Dio fa per lui, nè di ciò che opera contro di sè medesimo.

V. Basta richiamarsi l'idea di Dio per rassicurarsi che egli non può mancarci. Gesù Cristo è venuto a portarci in terra il fuoco del suo amore; e che altro vuole, se non che noi ardiamo per lui (*Luc.* XII, 49)? Temiamo noi, che l'amore non ami? È egli permesso di credere che il bene infinito e infinitamente comunicante si rifiuti a quelli, che non se ne rendono indegni? *S. Agostino* non dice anzi che fa di tutto per salvarci, salvo di non toglierci il libero arbitrio? *Iddio vuol tutti salvi, e che tutti pervengano alla cognizione della verità, non in modo però che ne venga lor tolto il libero arbitrio: e secondo che bene o male di questo usino vengano con tutta giustizia giudicati. Ciò posto, gl' infedeli, ec.* (1). Così egli decide appunto positi-

(1) Vult autem Deus omnes homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium,

vamente per tutti gl'infedeli. Chi accuseremo noi dunque, Dio, cui non si può senza grave errore cessare di credere infinitamente buono, pietoso, liberale, preveniente, e pieno di tenerezza pe' suoi figliuoli, o gli uomini che sono, per loro stesso avviso, vani, indocili, presuntuosi, ingrati, pazzamente idolatri di sè medesimi, e nemici del giogo della divinità? Ah no, non bestemmiamo contro Dio per iscusare le nostre indegnità, che non puonno nascondersi! cerchiamo solo nel nostro orgoglio e nella nostra mollezza la sorgente de' nostri errori. Dio vuole, che noi lo preferiamo a noi medesimi, che noi non ci amiamo se non per l'amor suo, e del suo amore. Questa parola, qual fulmine, costerna l'amor proprio, e lo getta fino nella disperazione: *Si quis vult venire post me abneget semetipsum:* Se altri vuol venirmi dietro, nieghi sè stesso (*Matth.*, XVI, 24). Non vi vuol di più per inasprire, per irritare il genere umano, per renderlo nemico di Dio, e per rendergli perfino insopportabile lo stesso Dio. *Dixi*: *Non serviam* : Dissi: Non servivo (*Jerem.*, II, 20). L'uomo vuole riguardare sè qual Dio, nè vuole ammetterne alcun altro. Ben si comprende che Dio geloso non può essere ammesso, senza spossessare l' uomo di lui stesso. Bisogna morire a sè per vivere a Dio. Bisogna perdersi, per ritrovarsi, rovesciare e spezzare l' idolo di quell' *io;* mettere Dio nel posto supremo, che follemente occupava l' uomo, ed abbassarsi fino al luogo, dove non si avea avuto rossore di collocare Iddio. Al luogo, in cui non si voleva Dio se non per sè stesso, contrattando con lui per vedere se lo si avesse a credere, e se si risolverebbe a servirlo; bisogna al contrario non amare più sè, se non per Iddio, non volendo più pace, nè felicità se non in lui, e per la sua gloria. Questo sacrificio appunto di tutto l' uomo fa fremere, e ributta un cuore idolatra di sè stesso. Gesù Cristo ha esterminata l' idolatria esteriore, ma l' interiore ripullula ancora da ogni lato: non solamente non si *cerca con pietà, ed applicazione;* ma nulla si teme più che di trovare ciò che non si vorrebbe vedere. S' inventano le più stravaganti sottigliezze per paura di vedere un Dio infinitamen-

quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Quod cum sit infideles etc. (*De Spir. et Litt. cap.* **XXXIII,** *n.* **58**).

te amabile, che ci offre un mediatore soltanto per ricondurci al suo amore. Si dice cogli Epicurei, che gli atomi per un concorso fortuito hanno fatta una opera, in cui traluce l'arte più meravigliosa, e che questi atomi hanno declinato, non si sa come, a bella posta, per formare ciò che non avrebbero potuto giammai produrre con un moto semplice e retto. Si ardisce perfino sostenere con *Spinoza* che un Essere infinitamente perfetto ed unico in sè, che è veramente infinito, sia modificato da limiti, che sarebbero tante imperfezioni, e che un uomo che s'inganna, che mente, che è uno scellerato, non è se non una sola e medesima cosa con un altro uomo saggio, illuminato, virtuoso, che conosce e dice la pura verità: in una parola si cade senza rossore nelle più insensate contraddizioni, piuttosto che confessare l'esistenza di un creatore a cui noi dobbiamo tutto l'amore, con cui noi amiamo follemente noi stessi. Non si tratta qui del nostro spirito; non è questo che rende increduli gli uomini. Lo spirito, ove fosse senza passione, senza orgoglio, senza cattiva volontà si porterebbe a riconoscere con semplicità; che noi non ci siamo creati da noi, e che dobbiamo quell' *io*, che ci è sì caro, all' Ente che ne lo diede; ma bisognerebbe uscire dagli stretti confini di quest' *io* per entrare nell'infinito di Dio, dove noi non ci ameremmo più che nel nostro posto per l' amor suo. Questa è la disperazione dell' amor proprio; ciò che rende rivoltosi i demoni e gli uomini; è la rabbia dell' inferno, di cui si vede il principio sulla terra. Così in forza unicamente della loro mala volontà gli uomini inventano tanti odiosi sofismi per illudersi, e ascondersi alla vista di Dio. *Badate, o fratelli*, dice S. Paolo, *che mai non sia in alcun di voi un cuor cattivo per la miscredenza, onde vi allontaniate da Dio vivo* (1). Ed altrove: *Il quale per le ingannatrici passioni si corrompe* (2). Rendete l'uomo semplice, docile, umile, distaccato da sè stesso, pronto a sottoporsi al giogo ed a correggersi, tutti i dubbi spariranno, la luce di Dio diverrà brillante, la ragione sarà ajutata dalla grazia;

(1) Videte fratres, ne forte sit in aliquo vestrum cor malum incredulitatis, discendendo a Deo vivo (*Ad Haebr. cap.* III. *v.* 12).
(2) Qui corrumpitur secundum desideria erroris (*Ephes.* IV, 22.)

ma nello stato presente la luce splende nelle tenebre, e le tenebre non la comprendono. Dio viene nel seno della propria famiglia, ed i suoi non lo ricevono. L'uomo ardisce esser geloso di Dio, come Dio debbe a sè stesso l'esser geloso dell'uomo. L'uomo non vuol ragionare rispetto a Dio, se non per farsi giudice della divinità, per trarre una gloria vana da questa curiosa ricerca, e per sollevarsi al di sopra di colui, che dee abbassarlo. *Com'è possibile*, dicea Gesù Cristo agli Ebrei, *che crediate voi, che andate mendicando gloria gli uni dagli altri, e non cercate quella gloria che da Dio solo procede* (1)? Lasciamo stare i vizi grossolani; la superbia basta a portarci alla più pericolosa empietà. Aggiungiamo a tutte queste considerazioni la vera idea della religione cristiana. In che consiste tale religione? Essa non è se non l'amor di Dio; e questo amor di Dio costituisce precisamente cotesta religione. Dio non vuole certamente altro culto interno, che il suo amore supremo. » *Ne gli si presta culto se non coll'amore* ». » *Nec colitur ille nisi amando* (*Epist.* CXL *ad Honor.* cap. XVIII, n. 45) ripete incessantemente *S. Agostino*. Dio non ha bisogno alcuno de'nostri beni; egli non conta per nulla i tempi visibili, egli che riempe l'universo, o per meglio dire nella immensità del quale l'universo non è se non un punto. Egli non vuole nè la carne, nè il sangue delle vittime, nè l'incenso degli uomini profani; egli vuole non già ciò che ci appartiene, ma i nostri cuori; vuole che noi lo anteponiamo a noi. Questo sacrificio è quello che costa più caro all'uomo, e di cui Iddio è geloso. *L'uomo migliore è quegli che assorto nell'amore dell'eterno Iddio dimentica perfino sè stesso, o sè stesso al confronto disprezza* (2). Ecco il vero culto che i pagani non hanno giammai conosciuto, e che gli stessi Giudei non conobbero se non confusamente, sebbene nella loro legge ne sieno gettati i fondamenti.

(1) Quomodo vos potestis credere qui gloriam ab invicem accipitis, et gloriam quae a solo Deo est non quaeritis? *Joann. cap.* V. 44).

(2) Melior est autem, *dice S. Agostino*, cum obliviscitur sui prae charitate incommutabilis Dei, vel se ipsum penitus in comparatione contemnit (*De lib. Arb. lib. III, cap.* XXV, *n.* 76).

S. *Agostino* parla così: *Devi amare te stesso ma per colui, nel quale rettissimo il fine del tuo amore vien collocato* (1). *Riferisce tutto l' amor di sè e di lui (del prossimo) a quella dilezione di Dio, la quale non comporta che rigagnolo alcuno, il quale ne cagioni diminuzione, da essa si traduca fuori* (2). *Ogni uomo, in quanto è uomo debb' essere amato per Iddio, Iddio poi per lui stesso. E se Iddio debbe essere amato più dell' uomo ognuno deve amar Dio più che sè stesso* (3).

Questo padre aggiunge ancora queste espressioni: *Tutto quel che si comanda si è la carità;* e prosegue nello stesso tenore: *Imperciocchè la Scrittura non comanda altro che la carità; e non condanna se non la cupidità, e regola di tal maniera i costumi degli uomini* (4). Secondo questo Padre si comprende tutto il senso delle Scritture ogni qualvolta si sa amare: *Quegli che possiede la carità, possiede e ciò che è palese e ciò che è occulto nelle divine Scritture* (5). In fatti questo precetto dell' amore è quel grande precetto, che tutti gli altri comprende. Tutta la legge ed i profeti contengonsi in lui solo. Perciò *S. Agostino* così si esprime: *Chiunque adunque pretende d' aver inteso le sacre Scritture od una qualche parte di esse, ma però con questa intelligenza non fabbrica questa duplice carità, di Dio cioè, e del prossimo, non ha per anco compreso nulla* (6). Egli osserva che

(1) Te ipsum non propter te debes diligere, sed propter illum ubi dilectionis tuae rectissimus finis est.... (*De doctr. Christr. lib.* 1. *cap XXII, num.* 21.).

(2) Totam dilectionem sui et illius proximi refert in illam dilectionem Dei, quae nullum a se rivulum duci extra patitur, cujus derivatione minuatur.... (*Ibid. cap. XXVII, n.* 28).

(3) Omnis homo in quantum homo est, diligendus est propter Deum, Deus vere propter seipsum Et si Deus omni homine amplius diligendus est, amplius quisque debet Deum diligere quam seipsum (*Enchirid. ad Laurent.* c. CXXI, n. 32).

(4) Quidquid praecipitur est charitas; . . . Non enim praecipit scriptura nisi charitatem, nec culpat nisi cupiditatem, et eo modo informat mores hominum (*De doctr. Christ. lib.* III, *cap.* X, n 15).

(5) Ille tenet et quod patet, et quod latet in divinis sermonibus qui charitatem tenet in moribus (*Serm.* CCCL, n. 2).

(6) Quisquis igitur Scripturas divinas, vel quamlibet earum partem, intellexisse sibi videtur, ita ut in eo intellectu non aedificet istam geminam charitatem, Dei et proximi, nondum intellexit (*De doctr. Christ. lib.* 1. *cap.* XXXVI, *n.* 40).

l' amore teneva luogo di scrittura ai solitari nei deserti: *Molti col mezzo di queste tre cose, vivono ancora nella solitudine senza altri codici* (1). Ma bramate voi di sapere come s' impara cotesta scienza dell' amore? Non si discopre a fondo col mezzo di sottili ragionamenti; ma coll'annientare l'amor proprio. I dotti, vivendo in sè stessi, madornalmente l' ignorano: *Intanto veggono in quanto muojono a questo secolo; ed in proporzione che vivono a questo, rimangono ciechi* (2). I dotti ragionano, e non muojono punto a sè stessi; e pel contrario converrebbe morire a sè, senza ragionare per vedere il tutto di Dio, e il nulla di tutte le creature. Se gli uomini morissero a sè per vivere a Dio, sarebbe loro da quel momento aperto per così dire il cielo, le valli si riempirebbero, si appianerebbero i monti, e la carne tutta vedrebbe la salute di Dio.

La religione Giudaica non era se non il principio imperfetto di questa adorazione in ispirito, ed in verità, che è l'unico culto degno di Dio. Staccate dalla religione Giudaica le benedizioni temporali, le figure misteriose, le cerimonie accordate per preservare il popolo dall' idolatria, e finalmente le discipline legali, non vi resta se non l' amore; sviluppate in seguito e perfezionate questo amore; ed eccovi il Cristianesimo, di cui il Giudaismo non era se non il germe e la preparazione.

Ogni uomo che non sarà traviato dall' amor proprio, e che seguirà la sua ragione sostenuta dal primo allettamento della grazia, sentirà all' istante senza discussione che esiste una sola religione, la quale sia meritevole di essere seguita, ed è quella che insegna ad amar Dio, e che tutta consiste in questo amore. Non avrà nè a confrontare, nè a scegliere, poichè egli non vedrà se non un solo culto che onora Dio.

In quanto ai misteri incomprensibili, egli non presumerà al certo di comprenderli. Il carattere dell' infinito sta appunto in ciò di non poter essere compreso, e quel-

(1) Multi per haec tria, etiam in solitudine, sine codicibus vivunt (*Ibid. cap.* XXXIX, *n.* 43).

(2) In tantum vident, in quantum moriuntur huic saeculo; in quantum autem huic vivunt, non vident (*Ibid. lib. II, cap. VII, n.* 11).

lo del limitato di non poter comprendere colui che lo sopravvanza infinitamente. Egli non si farà meraviglia di trovare tre persone in una natura, egli che porta in sè due nature in una persona. Non sarà neppure meravigliato del non avere una idea abbastanza chiara dei termini *persona* e *natura*.

Egli si stupirà ancor meno che Dio senza perdere della sua potenza e della sua gloria siasi vestito di carne simile alla nostra per insegnarci a vivere ed a morire; imperciocchè che cosa vi ha di più degno di amore, che di venire ad amarsi in noi per renderci felici in lui!

Egli non si stupirà egualmente che Dio escluda dal suo regno celeste, a cui nessun uomo ha diritto, e che è un puro dono gratuito, coloro che vivono contro il dettame della loro ragione, e contro gl' inviti della grazia, colla quale Dio gli avea preparati alla vera religione. Egli riconoscerà ancora che Dio può negare un dono soprannaturale e puramente gratuito a tutti i discendenti del primo uomo, che non sono nella perfezione originale.

Se si domanda ciò che debbasi credere di tutti gli uomini che non hanno giammai abbracciato nè il Cristianesimo, nè il Giudaismo *S. Agostino* risponde così : *La volontà di Dio non ha mai mancato di farsi conoscere agli uomini giusti e pii, e se tra diversi popoli uniti in una stessa religione si trova diversità di culto, importa molto di sapere fino a qual punto si estende. Adunque, fino dal principio del mondo, tutti quelli che credettero in Lui, e, come che fosse, lo conobbero, e seguendo i suoi precetti vissero nella pietà, e nella giustizia, furono senza dubbio salvati da Lui, qualunque sia il tempo, ed il luogo della terra, in cui si trovarono... E sebbene per la diversità dei tempi ora si annunzi il compimento di un fatto, che allora era soltanto predetto, non si può dire perciò che la fede abbia variato, nè che la salute sia diversa d' allora, nè, perchè una cosa è annunziata o profetizzata sotto diversi segni sacri, vi si debbano ravvisare cose differenti, o diverse sorti di salute... Quindi benchè la religione siasi manifestata in altri tempi sotto un nome e una forma, ed ora sotto altro nome ed altre forme, una volta più velatamente ed ora più manifestamente; prima da minor numero di persone, poi da maggiore, ciononostante sempre la stessa sola e vera religione*

è annunziata ed osservata... Come la sacra Scrittura ci indica alcuni fin dai tempi d'Abramo, che non erano della sua stirpe, nè Israeliti in origine, nè associati a quel popolo, ai quali nondimeno Dio fece parte di questo mistero; perchè non crederemo noi che non ve ne sieno degli altri in altre nazioni sparse qua e là, tuttochè non si leggano i loro nomi nei santi libri? Così la salute promessa da questa religione, sola, verace, e fedele nelle sue promesse non mancò mai a colui che ne era degno, e se mancò ad alcuno, egli è perchè ne era indegno (1).

S. Agostino ha spessissimo altrove parlato in eguali sensi, sebbene siasi data la cura di sviluppare il dogma della predestinazione puramente gratuita alla grazia, che non attenua per nulla la vera dottrina che risulta da questo testo. Inoltre l'autore dei libri della vocazione dei Gentili, che è *S. Leone* o *S. Prospero*, stabilisce precisamente la medesima dottrina. In quanto a me non oserei di mischiare i miei pensieri e le mie parole a quelli di questi santi dottori. Io quindi ne concludo, che ogni uomo che colla sua ragione soccorsa dall' allettamento di

(1) Omnino nunquam defuit ad salutem justitiae pietatisque mortalium; et si quae in aliis atque aliis populis una eademque religione sociatis varie celebrantur, quatenus fiat plurimum refert... Itaque ab exordio generis humani, quicunque in eum crediderunt, eumque utcumque intellexerunt et secundum ejus praecepta pie et juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio salvi facti sunt.... Nec quia pro temporum varietate, nunc factum annunziatur quod tunc futurum praenuntiabitur, ideo fides ipsa variata, vel salus ipsa diversa est; nec quia una eademque res aliis, atque aliis sacris et sacramentis vel praedicatur aut prophetatur, ideo alias atque alias res, vel alias atque alias salutes, oportet intelligi.... Proinde aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc; prius occultius, postea manifestus, et prius a pauxioribus, postea a pluribus, una tamen veraque religio significatur et observatur.... Cum enim nonnulli commemorantur in sanctis haebraicis libris jam ex tempore Abrahae, nec de stirpe carnis ejus nec ex populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui tamen hujus sacramenti participes fuerunt, cur non credamus etiam in caeteris hac atque illac gentibus, alias alios fuisse, quamvis eos commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus? Ita salus religiones hujus per quam solam veram salus vera, veraciterque promittitur . nulli unquam defuit qui dignus fuit. et cui defuit dignus non fuit (*Epist.* CII, *ad Deogr., quaest.* II, n. 10, 12, 15).

una prima grazia, avrà un principio dell'amore supremo per Dio, che è l'unico culto degno di lui; avrà già in sè il principio di questo culto, che è la vera religione, ed il fondo del Cristianesimo: avrà già in sè l'operazione medicinale di Gesù Cristo Salvatore, avrà già un primo frutto delle mediazioni del Messia: la grazia del Salvatore, operante in lui lo guiderà allora al Salvatore medesimo: il principio interno lo condurrà all'autorità esteriore; ch'è appunto il caso, in cui S. *Tommaso* dice: « Che bisogna credere fuor di ogni dubbio che Dio agirà o immediatamente per mezzo di una interna rivelazione, od esternamente mediante un predicatore della fede inviato in un modo straordinario fin anche ne' più inospiti paesi in favore dell' uomo reso degno di Dio per mezzo della grazia preveniente di Gesù Cristo ».

Tutto questo non è se non un primo abbozzo fatto per così dire a matita: io non m'internai nulla, nè procedetti con alcun ordine. Io vi presento soltanto punti da esaminare. Voi saprete meglio di me sviluppare, o Signore, quelli che io confusamente vi propongo.

LETTERA VII.

SOPRA LA VERITA' DELLA RELIGIONE,

E SOPRA LA SUA PRATICA

I. Non si ha nulla di solido ad opporre alle verità della Religione.
II. Come si dee fare l' esame della sua coscienza per riparare gli errori della vita passata.
III. Piano della vita cristiana.

Io credo, o Signore, che voi dobbiate fare tre cose principali: la prima illuminarvi sui punti fondamentali della religione, se per avventura aveste in tale argomento qualche dubbio, o non foste fermamente e pienamente persuaso; la seconda è esaminare la vostra coscienza sopra il passato; la terza di stabilirvi un disegno di vita cristiana per l'avvenire.

I. Non v' ha nulla di solido che si possa opporre alle verità della religione, e v' ha un gran numero di queste che alla ragione sono pienamente ovvie. Non si rigettano se non per superbia, per libertinaggio di spirito, per propensione alle passioni e pel timore di addossarsi un giogo troppo pesante. P. e. egli è facile di vedere, che noi non ci siamo fatti da noi stessi, che noi abbiamo cominciato ad essere ciò, che noi non eravamo cent' anni addietro; che il nostro corpo, la cui materia presenta un meccanismo così ben ordinato, non può essere se non l' opera d'una potenza, e di una industria meravigliosa; che l' universo scopre in tutte le sue parti l'arte del fattore supremo che lo formò; che la nostra debole ragione è ad ogni istante raddrizzata dentro di noi da un' altra ragione superiore che noi consultiamo, che ne corregge,

che non possiamo cambiare perchè è immutabile, e che ne cambia perchè noi ne abbiamo bisogno. Da per tutto tutti la consultano. Ella risponde nella China, come in Francia ed in America. Essa non si divide comunicandosi: la luce che mi comparte non toglie nulla a quelli che n' erano già pieni. Essa si presta ad ogni istante senza misura e non si esaurisce mai. Ella è un sole che illumina gli spiriti, come il sole illumina i corpi. Questa luce è eterna, immensa, e comprende tutti i tempi, e tutti i luoghi. Essa non è *io*, poichè mi rimprovera e mi corregge, mio malgrado. È dunque al di sopra di me, e al di sopra di tutti gli uomini deboli ed imperfetti, come son io. Questa ragione suprema che è la regola della mia; questa sapienza, dalla quale ogni saggio riceve ciò, che ha; questa sorgente superiore di luce, da cui noi tutti caviamo tutto, è il Dio che noi cerchiamo. Egli esiste per sè stesso, e noi non siamo se non per lui. Egli ci ha fatto simili a lui, cioè a dire, ragionevoli, affinchè possiamo conoscerlo come verità infinita, ed amarlo come immensa bontà. Eccovi la religione, poichè la religione è l'amore. Amar Dio, e comunicarne l' amore agli altri uomini è l'esercitare il culto perfetto. Dio è nostro padre; noi siamo suoi figliuoli. I padri terreni non sono padri, come Dio, essi non ne sono se non l' ombra. Noi gli dobbiamo l'intelligenza, la vita, l' essere e tutto ciò che noi siamo. È egli possibile che noi che abbiamo tanto orrore dell' ingratitudine da uomo ad uomo pei minimi benefici, ci facciamo gloria di una ingratitudine mostruosa rispetto al padre, da cui noi ricevemmo il fondo del nostro essere? Useremo noi incessantemente dei doni del suo amore per violare la sua legge, e per oltraggiarlo? Ecco le verità fondamentali della religione, cui la ragione stessa conferma. La religione non aggiunge alla probità naturale e cittadinesca se non la consolazione di fare per amore e per riconoscenza verso il nostro padre celeste ciò che la ragione stessa ci dimanda in considerazione della virtù.

Egli è vero che la religione ci propone delle altre verità che si chiamano misteri; e che sono incomprensibili; ma si avrà da meravigliare che l' uomo il quale non conosce nè le molle del suo proprio corpo, di cui si ser-

ve d'ogni istante, nè i pensieri del suo spirito, cui non può comprendere, non possa penetrare i secreti di Dio? È da stupire che il limitato non possa eguagliare, nè esaurire l'infinito? Si potrebbe dire che la religione non avrebbe il carattere dell' infinito, da cui deriva, se non fosse superiore alla nostra corta e debole intelligenza. Egli è degno di Dio e conforme al nostro bisogno che la nostra ragione sia umiliata e confusa da questa autorità, che ne sbaldanzisce, de' misteri, che noi non possiamo penetrare.

La religione inoltre non ci presenta nulla, che non sia conforme alla ragione, che non sia amabile, commovente, degno d' essere ammirato in tutto ciò che riguarda i sentimenti che c' inspira ed i costumi che esige da noi. L'unico punto che possa ributtare il nostro cuore è l' obbligo di amare Dio più di noi stessi, e di riferirci interamente a lui. Ma che v' ha di più giusto che il restituire tutto a colui, dal quale ne deriva tutto, e di riportargli quell' *io* che noi abbiamo da lui solo? Che v' ha egli al contrario di più ingiusto, che il provare tanta pena ad accogliere un sentimento così doveroso, e così ragionevole? Bisogna essere bene sviati dal buon cammino, ed assai snaturati per essere tanto restii ad una subordinazione così legittima! È l' amor proprio cieco, sfrenato, insaziabile, tirannico, che vuole tutto per lui, che ci rende idolatri di noi stessi che fa che noi vorremmo essere il centro del mondo intiero, e che Dio stesso non servisse se non a lusingare tutti i nostri desideri vani. È l' amor proprio il nemico dell' amor di Dio. Eccovi la piaga profonda del nostro cuore. Ecco la gran sorgente dell'irreligione. E quando mai l'uomo si mostrerà giusto? Quando si porrà nel suo vero luogo? quando si amerà egli con ragione, e nella proporzione che può essere amato? e preferirà a sè non solamente Dio, che non soffre confronto alcuno, ma ancora il bene pubblico della società degli altri uomini imperfetti al pari di lui? Io lo ripeto, ecco la religione: conoscere ed amar Dio. *Tutto l' uomo consiste in ciò*, dice il saggio (*Eccles.* XII, 13): ; tutto il resto non è già il vero uomo. Il solo uomo snaturato, corrotto e depravato, l' uomo che perde tutto nel voler dare a sè stoltamente tutto, e che va mendicando una falsa felicità

presso le creature, disprezzando la felicità vera che Dio gli promette. Che mai si pone al luogo di questo bene infinito? un piacere vergognoso, un fantasma di onore, la stima degli uomini che si disprezzano. Quando voi avrete bene assodati nel vostro cuore i principi di religione, converrà entrare nell' esame della vostra coscienza per riparare le colpe della vita passata.

II. Il primo passo per questo esame è quello di disporvi nel modo che voi dovete a Dio. Volete voi che un uomo di condizione conosca i falli che ha commesso nel mondo contro l'onore in un modo indegno della sua nascita? cominciate a farlo abbracciare i sentimenti nobili e virtuosi, cui la probità e l'onore debbono inspirargli; allora egli sentirà vivissimamente tutte, fino le minime colpe, che avrà commesso in tale materia, egli se le rimprovererà con tutto il rigore, ne sarà addolorato e inconsolabile. Per dolerci delle nostre colpe, bisogna che noi abbiamo nel cuore l'amore della virtù che è opposta a quelle colpe. Volete voi discernere esattamente tutte le colpe che voi avete commesse contro Dio? Cominciate ad amarlo. L'amor di Dio v' illuminerà e vi darà un vivo pentimento delle vostre ingratitudini alla sua bontà infinita. Domandate ad un uomo che non conosce Dio, o che gli è indifferente, in che lo abbia offeso; voi lo troverete ignaro delle sue colpe; poichè non sa nè ciò che Dio esige da lui, nè in che modo si offenda. Non vi è se non l'amor di Dio che ci possa insinuare una giusta cognizione de' nostri peccati. Aprite gli occhi in un luogo oscuro, voi non vedrete nulla in aria, ma apriteli presso una finestra ai raggi del sole, e vi scoprirete anche i minimi atomi. Cominciate dunque dal conoscere la bontà di Dio e tutto ciò, che gli si deve; cominciate ad amarlo, e l' amore farà il vostro esame di coscienza meglio di voi. Amate, e l'amore vi servirà di memoria per rimproverarvi con un rimprovero tenero, accompagnato dalla consolazione, tutto ciò che avete fatto contro l' amore stesso. Osservate un ritorno all' amicizia viva e sincera di due persone che si erano disgustate; nulla sfugge loro di ciò che ha potuto ferire il loro cuore e rotta la loro unione. Voi mi domanderete come si possa procacciare questo amore che non si sente, principalmente trattandosi di un oggetto,

a cui non si ha mai pensato. Io vi rispondo, o signore, che voi amate pure ogni giorno delle cose che non vedete. Vedete voi la saggezza del vostro amico, la sua sincerità, il suo coraggio, il suo disinteresse, la sua virtù? Voi non potete sicuramente vedere cogli occhi del corpo questi oggetti; tuttavia voi gli stimate, e voi gli amate a segno di preferirli in lui alle sue ricchezze, alle grazie esteriori, ed a tutto ciò che potrebbe abbagliare gli occhi. Amate la sapienza e la bontà suprema di Dio, come voi amate la saviezza e la bontà imperfetta del vostro amico, e se voi non potete avere un amore sensibile, per lo meno avrete un amore di preferenza nella volontà che è il punto principale.

Ma questo stesso amore non è in vostro potere; non dipende da voi il darvelo; bisogna desiderarlo, dimandarlo, attenderlo, adoperarsi per meritarlo, e sentire la disgrazia d'esserne privo. Bisogna dire con *S. Agostino* con umiltà di cuore rivolti a Dio: *O bontà antica e sempre nuova, io vi ho conosciuto, io vi ho amato troppo tardi* (*Confess. lib.* X, cap. XXVII, n. 38)! Oh quanti anni perduti! Ohimè! Per chi mai ho vissuto, non avendo vissuto per voi? Quanto meno voi sentirete questo amore, tanto più bisogna dimandare a Dio, che degni d' illuminare il vostro cuore. Ditegli: Io ve lo domando, come i poveri domandano del pane. Oh quanto è povero il mio cuore! come è ridotto alla mendicità! O voi che siete così amabile e così malamente amato, fate ch' io vi ami! Richiamate al suo centro il mio amore smarrito; accostumatemi a famigliarizzarmi con voi; traetemi tutto a voi, affinchè io entri in una società di cuore a cuore con voi, che siete il solo amore fedele. O Dio! Che non ho io mai amato fuori di voi? Il mio cuore si è assuefatto ad affezioni le più depravate. Io mi vergogno di ciò che ho amato, ed ancor più mi vergogno di ciò che non ho amato. Finora mi sono nutrito di lordura e di veleno, ho rifiutato disdegnosamente il pane celeste, ho disprezzato il fonte d' acqua viva, mi sono scavato cisterne crepacciate e limacciose, corsi follemente dietro alla menzogna, chiusi gli occhi alla verità, non volli vedere l'abisso aperto sotto i miei piedi. O mio Dio! voi non avete dimenticato colui che vi avea dimenticato; voi mi avete amato, sebbene io

non vi amassi, e voi aveste pietà de'miei errori, voi cercate colui, che da voi si era fuggito.

Quando poi sarete veracemente commosso, tutto vi diverrà facile nell' esame che volete fare; vi cadrà improvvisamente il velo dagli occhi; voi vedrete cogli occhi penetranti dell' amore tutto quello che gli altri occhi non vi discernono: allora avrete anzi bisogno d' essere ritenuto che d' essere sospinto. Prima d' allora vano sarebbe stato l' eccitarvi, chè l' amor proprio vi avrebbe tenuto indietro, con mille pretesti indegni del culto di Dio.

Quanto alle particolarità non vi sarà difficile di fare il vostro esame. Esaminate i doveri del vostro stato e della vostra professione, come signore di terre, come generale di armate, come padrone de' vostri domestici, come uomo eminente per condizione nel mondo. In seguito considerate in che abbiate mancato, alla religione con discorsi troppo arditi; alla carità con parole dannose al prossimo; alla modestia con termini troppo liberi; alla giustizia col mancare al pagamento de' vostri debiti. Ricordatevi delle vostre grossolane passioni, che hanno potuto strascinarvi, del prossimo che ha seguito il vostro cattivo esempio, e dello scandalo che voi gli avete dato. Quando si è per lungo tempo vissuto in balia delle proprie passioni lontani da Dio, non se ne saprebbero esattamente ricordare tutte le particolarità; ma senza partitamente enumerarle, se le fanno abbastanza intendere all' ingrosso, accusandosi di quei vizi, che furono abituati per un certo numero di anni.

III. In quanto all'avvenire si tratta di regolare il fondo del vostro cuore per regolare la vostra vita. Ciascuno vive secondo il suo cuore, l' amore è quello che decide di tutta la condotta dell' uomo. Quando voi non avete amato se non voi stesso e il vostro piacere, voi avete conculcato Dio; la voluttà divenne il vostro Dio, voi spingeste il piacere *fino all' avarizia* come dice *san Paolo* (*Eph.*, IV, 19), voi foste insaziabile di sensualità, come gli avari lo sono dell'oro; volendo possedere voi stessi indipendentemente da Dio per godere tutto senza misura, voi avete tutto perduto, voi non vi possedeste, vi abbandonaste in preda alle vostre tiranniche passioni, e voi quasi distruggeste voi stesso. Quale frenesia d' amor proprio! Ritorna-

te dunque, ritornate a Dio; egli vi aspetta, v'invita, vi stende le braccia; vi ama ben più di quello che voi non amaste voi stesso. Consultatelo con umile preghiera per imparare da lui ciò, che vuole da voi. Ditegli, come *S. Paolo* rovesciato a terra e convertito: ***Che volete voi che io faccia*** (*Act.* IX, 6).

Quando voi sarete assuafatto a pregare, fate con saggio e pio consiglio un disegno di vita semplice e tale da potersi a lungo sostenere, e che vi guarentisca dalle ricadute. Sceglietevi qualche compagno che noti il cangiamento del vostro cuore. Un vero amico di Dio non cercherà di vivere cogli inimici suoi. Quanto più sentirà nel suo cuore riprodursi la tendenza de' libertini, più egli se ne terrà lontano per timore di ricadere con essi nel libertinaggio. Il meno che possa darsi a Dio è il sentire la propria fragilità, il diffidare di sè stesso dopo tante funeste esperienze, il fuggire il pericolo cui non dobbiamo crederci capaci di superare, il calcolare che qualora si cerca di essere vinto, si merita appunto di esserlo. Sceglietevi dunque degli amici, coi quali possiate amar Dio, staccarvi dal mondo, e trovate la vostra solida consolazione nella virtù. Non vi vogliono smorfie, non affettate singolarità, abbiate una pietà semplice tutta rivolta ai vostri doveri, tutta alimentata dal coraggio, dalla confidenza, e dalla pace cui dànno la buona coscienza e l'unione sincera con Dio.

Regolate le vostre spese, prendete tutte le misure che dipendono da voi per soddisfare ai vostri debiti, considerate il bene che voi potete fare nelle vostre terre, per diminuirvi i disordini, e gli abusi, per farvi fiorire la giustizia e la religione.

Sceglietevi delle occupazioni utili, che riempiano le vostre ore d'ozio. Voi amate la lettura: fatene delle buone. Leggete dei libri di solida pietà per nutrire il vostro cuore, con libri d'istoria, che vi daranno un piacere innocente.

Ma ciò che io vi chiedo sopra ogni cosa è di prendere ogni giorno di preferenza a tutto un mezzo quarto d'ora la mattina, ed altrettanto la sera per essere in società famigliare e di cuore con Dio. Voi mi dimanderete come potrete fare questa preghiera; vi rispondo che la farete

eccellentemente, se sarà il vostro cuore che la farà. Eh! in qual modo si parla alle persone che si amano? Un mezzo quarto d'ora sembra lungo forse con un buon amico? Eccovi l'amico fedele, che non si stanca dei vostri rifiuti, mentre tutti gli altri amici vi trascurano perchè non potete più esser loro compagno od istromento nei piaceri. Ditegli tutto, ascoltatelo in ogni cosa, entrate spesso dentro di voi stessi per ritrovarlo. *Il regno di Dio è dentro di voi*, dice Gesù Cristo (*Luc.* XVII, 21). Non bisogna cercarlo lontano, giacchè egli è tanto a noi vicino quanto lo siamo noi a noi stessi. Egli si contenterà di tutto; non vuole se non il vostro cuore; non sa che fare dei vostri complimenti e delle vostre proteste studiate con isforzo. Se la vostra immaginazione si svia, ritornate pian piano alla presenza di Dio: non vi ponete in angustia, non fate della preghiera un travaglio dello spirito; non considerate Dio come un padrone a cui non si vada a presentare, se non dopo essersi composto con cerimonia e con istudio. La libertà e la famigliarità dell'amore non diminuiranno giammai il vero rispetto e l'ubbidienza. La vostra preghiera non sarà perfetta se non quando voi sarete più strettamente unito col vero amico del cuore che con tutti gl' imperfetti amici mondani. Voi mi domanderete qual penitenza dobbiate fare di tutti i vostri peccati: Io vi rispondo come Gesù Cristo alla femmina adultera: *Io non vi condannerò già, guardatevi dal non peccare più in avvenire* (*Joan.* VIII, 11). La vostra gran penitenza sarà di sopportare pazientemente i vostri mali, d' essere attaccato sulla croce con Gesù Cristo, di staccarvi dalla vita in uno stato tristo e penoso, in cui essa diviene sì fragile, e, s' egli è d' uopo, farne con umile coraggio un sacrificio a Dio. Oh la opportuna penitenza che è quella del tenersi nelle mani di Dio tra la vita e la morte!

Non è egli un riparare tutte le colpe della vita coll' essere paziente ne' dolori, e pronti a perdere, quando piacerà a Dio, questa vita, di cui si fa un uso così tristo?

Eccovi, o signore, le principali cose che mi vengono in mente per voi; ricevetele, io ve ne priego, come un'attestazione della mia stima. Dio sa con quale attaccamento e con qual rispetto vi son divoto. Più ho l' onore di vedervi, più son penetrato de' sentimenti che vi son do-

vuti. Prego Dio in ogni giorno che vi conceda lo spirito di preghiera, ch'è lo spirito di vita. Che non farei per attirarvi sopra le misericordie di Dio, per procurarvi solide consolazioni, e per volgervi interamente verso la vostra salute!



CONFUTAZIONE

DEL SISTEMA

DEL PADRE MALEBRANCHE

SULLA NATURA E LA GRAZIA

(LA PARTE FILOSOFICA)

CONFUTAZIONE

DEL SISTEMA

DEL PADRE MALEBRANCHE

SULLA NATURA E LA GRAZIA (1).

CAPITOLO PRIMO

Esposizione del sistema dell'autore e del disegno di questa confutazione.

Mi è sembrato, in leggendo la *Ricerca della verità*, che l'autore del libro accoppiasse ad una grande conoscenza

(1) Comunemente si è compreso sotto il titolo di *Opere filosofiche di Fénélon* il *Trattato della esistenza e degli attributi di Dio*, e le *Lettere su diversi soggetti di metafisica e di religione*, conformemente alla edizione che ne fu data, sotto questo titolo; dal marchese di Fénélon, nel 1731. Intanto, in due edizioni diverse pubblicate pochi anni or sono (ediz. Hachette e Charpentier) si è aggiunto a queste opere la *Confutazione del sistema del padre Malebranche sulla natura e la grazia*; mentre in una edizione più recente (Pèrisse, 1845), si è stimato al contrario doversi attenere unicamente ai primi scritti, fondandosi principalmente su ciò che la *Confutazione di Malebranche* è opera teologica anzichè filosofica. Ma questa opera ben considerata si divide in parte filosofica ed in parte prettamente teologica. E con ragione l'abate *E. Barbe* nella sua edizione per la *Biblioteca filosofica per la gioventù* ha ritenuta la sola parte filosofica, escludendone quella teologica, a fin di non privare la gioventù studiosa di un importante argomento di cosmologia, tanto più che siffatta parte completa tutto il sistema filosofico di *Fénélon*. — Questa opera fu scritta ad insinuazione di *Bossuet*. È certo che la stessa è conforme all'opinione di *Bossuet* in cosiffatta materia, come lo dimostrano molte sue lettere, quali quella diretta al vescovo di Castorie (23 giugno 1683), e quella diretta ad un discepolo di *Malebranche* (21 maggio 1687),

dei principii della filosofia un amore sincero per la religione. Quando ho letto in seguito la sua opera *della Natura e della Grazia*, la stima che aveva per lui mi ha persuaso ch'egli si era indotto insensibilmente a formare questo sistema, senza por mente alle conseguenze che se ne potevano dedurre contra i fondamenti della fede. Onde credo importante il dimostrarglielo.

Ecco le precipue cose che compongono questo sistema: Dio, essendo un essere infinitamente perfetto, non deve nulla fare che non porti il carattere della sua infinita perfezione; quindi, fra tutte le opere che può fare, la sua sapienza lo determina sempre a produrre la più perfetta. È vero ch' egli è libero di agire o non agire al di fuori; ma, supposto ch' ei agisca, bisogna che produca tutto ciò che v' ha di più perfetto tra gli esseri possibili: l'ordine ve lo determina invincibilmente; il non conformarvisi sarebbe cosa di lui indegna.

Ne segue da siffatto principio ch'ei non ha dovuto produrre il mondo che nel tempo. Eccone la ragione: egli era libero di non produrlo; cosa da noi già veduta; ha dunque potuto deliberare per produrlo; ora, deliberando e consultando l' ordine, ha trovato essere più degno di sua sapienza di non produrlo che nel tempo, per dare alla di lui opera un carattere di dipendenza. Ma è vero altresì che dopo aver prodotto il mondo ei debbe farlo durare eternamente, poichè Dio è immutabile nei suoi disegni, e dar dee all'opera sua un carattere d' immutabilità.

Ecco dunque l' autore indotto a trovare nel mondo un carattere di perfezione infinita; pretende farlo con due mezzi.

e l' interesse che ebbe per l' opera di *Fénélon*, avendo cura di annotarla e di farvi le modificazioni, che sono restate incorporate nel testo. S'ignora a quale epoca precisa della vita di *Fénélon* venne composta siffatta *Confutazione*, restata lungo tempo inedita, e non è stata pubblicata la prima volta che nel 1820 (Edizione di Versailles). Considerando noi che le due parti che la compongono si possono avere come due opere distinte, una filosofica e l' altra teologica e che l'una può stare senza l'altra, seguendo l'abate *Barbe*, abbiamo tradotta la sola parte per esso inserita nella sua edizione da noi eseguita nella nostra versione, poichè noi al pari di lui dirigiamo la presente opera alla gioventù che ama studiare le più insigni opere di filosofia cattolica. — Il *trad.*

Il primo consiste in ciò che Dio produce l'opera la più perfetta che produr possa, per vie semplici E' potrebbe aggiugnere molte bellezze apparenti all' opera sua; ma no 'l potrebbe fare senza derogare a questa semplicità di vie, e senza ferire l' ordine le leggi del quale sono inviolabili. Onde, un' opera che pare in sè stessa di una perfezione limitata non lascia di essere l' opera la più perfetta di tutte le possibili, a cagion dell'ordine e della semplicità delle vie con le quali Dio la produce; e per conseguenza porta il carattere degli attributi e della infinita perfezione del suo creatore.

Qual' è questa semplicità di vie ? Ecco come l' autore lo spiega : Dio, conoscendo tutte le maniere da fare la sua opera, sceglie quella che gli costerà meno volontà particolari, quella in cui vede che le volontà generali saranno più feconde in effetti proprii a glorificarlo; egli è determinato invincibilmente a questa scelta per l' ordine immutabile. Per esempio, egli avrebbe potuto, aggiungendo volontà particolari alle leggi generali del moto, impedire che la pioggia non cadesse inutilmente nel mare, e fare che la medesima inaffiasse delle terre cui avrebbe rese fertili; ma è più perfetto a Dio risparmiarsi volontà particolari che aggiungere simil perfezione alla sua opera.

Per produrre un maggior numero di effetti senza ferire questa semplicità delle leggi generali, Dio ha stabilito certi esseri come cagioni occasionali di date cose che avvengono, e che attribuir non si possono alle volontà generali di Dio. A cagion d'esempio egli ha stabilito gli angeli cagioni occasionali dei miracoli del Vecchio Testamento; vale a dire che gli angeli non sono punto le cagioni reali di questi miracoli, dappoichè non hanno in sè la virtù di produrli. Ma Dio si è fatto a sè stesso una legge generale di fare cotesti miracoli in occasione delle volontà degli angeli; in una parola, ha ben voluto che la volontà degli angeli lo determinasse a farli.

Ma, siccome l'autore avea bisogno di andare più lungi per mostrare che l'opera di Dio ha un carattere di perfezione infinita, egli ha aggiunto al principio della semplicità delle vie di Dio un secondo principio che finisce di formare il suo sistema : si è che il mondo sarebbe

un' opera indegna della infinita perfezione di Dio, se Gesù Cristo non entrasse nel disegno della creazione. Iddio non ha potuto creare il mondo se non in vista della incarnazione del Verbo. Quand' anche l' uomo non avesse mai peccato, la nascita di Gesù Cristo sarebbe stata di una necessità assoluta.

Gesù Cristo essendo il capo di tutte le opere di Dio, il tutto, in cui Gesù Cristo si trova compreso è di una perfezione infinita; e si può dire che a riguardare questo tutto, di cui Gesù Cristo fa il prezzo e la perfezione, la sapienza e la potenza divina non poteva niente produrre di più perfetto.

Del resto, Gesù Cristo non fa solamente la perfezione dell' opera per la propria sua eccellenza, ch' egli comunica al tutto; ei fa ancora cotale perfezione conservando la semplicità delle leggi generali, essendo stabilito da suo padre come l'unica cagione occasionale di tutte le grazie. Le fa spargere su tutti quelli pei quali prega in particolare, salva così tutti coloro che sono salvati, senza che ne costi a suo padre di volontà particolari.

Gesù Cristo essendo dunque stabilito mediatore o cagione occasionale di tutte le grazie che Dio distribuisce, la sua preghiera è quella che determina sempre Dio a far la grazia agli uomini. Ma siccome Gesù Cristo in quanto che uomo è una creatura di una potenza limitata, così non può pregare per tutti gli uomini. Quelli pei quali egli prega in particolare, per farli entrare nel disegno del suo edificio spirituale, hanno la grazia; quelli pei quali non prega ne son privi, e periscono.

In verità, Dio, per una volontà generale, vuole che tutti siano salvi e ricevano la grazia; ma come non potrebbe darla a tutti, indipendentemente dalla cagione occasionale, ch' è Gesù Cristo, se non per volontà particolari, è più perfetto a Dio lasciar perire tutti coloro che periscono, di quel che formare in loro favore volontà particolari.

Ma come va che Gesù Cristo si determini a pregare per gli uni piuttosto che per gli altri; su di ciò è che non voglio dire qual sia il sentimento dell' autore, per tema ch' ei non si lagni che io abbia formato fantasmi per combatterli. Egli dice che Gesù Cristo prega secondo

che l'ordine domanda, secondo che l' edificio spirituale che Dio vuole elevare ha bisogno di pietre viventi Quando Gesù Cristo vede che Dio ha bisogno per questo edificio di dieci avari, egli li domanda, ed essi sono convertiti. Quando ha bisogno di dieci ambiziosi, egli prega del pari in loro favore, e la di lui preghiera attira la loro conversione.

Quindi si potrebbe dubitare se l'autore vuole che Gesù Cristo scelga a suo bel grado gli uomini pe' quali prega, ovveramente sia determinato a pregare per quelli onde l' ordine inviolabile gli mostra che l' edificio ha bisogno; siccome si vede che un architetto ora sceglie le pietre che gli piacciano, ed ora è astretto a prenderne alcune di una certa figura anzichè di un' altra, in quanto al disegno che ha formato, e all'ordine che dee dare alla sua opera.

Ecco le precipue parti del sistema dell' autore. Non si tratta di sapere se riferisco tutto esattamente; perchè non pretendo fondare la condanna dell' autore sulla maniera con cui qui riferisco la di lui dottrina. Ben lungi dal voler trionfare sulla mia esposizione, non voglio nemmeno trárne alcun vantaggio dalla sua: mi appiglio in grosso ai suoi principii, senza arrestarmi alle di lui parole; gli lascio una piena libertà di cambiare le sue espressioni quanto ch' egli vorrà: ammeno che non cangi pure tutti i principii della sua dottrina, che in una parola non abbandoni tutto il suo sistema, gli dimostrerò sempre, non solamente che ciò ch' egli dice ma ancora che tutto ciò che può dire è insostenibile.

Ecco perchè non farò l' anatomia delle sue parole, per dedurne conseguenze rigorose; tocca a lui stesso spiegarsi nettamente. Egli non ha che a definire esattamente tutt' i principali vocaboli di cui si serve, e non a prenderli mai se non nel senso delle sue definizioni. Se l' avesse fatto dapprincipio, non sarebbero abbisognati tanti misteri per comprendere la sua dottrina, e tanti schiarimenti per sua giustificazione. Se lo facesse ora, le definizioni dei vocaboli leverebbero forse lo scandalo cagionato dalle sue espressioni; ma mostrerebbero nel medesimo tempo che le sue espressioni erano improprie e scandalose. Attendendo ch'egli faccia qua sopra ciò che la edi-

ficazione della Chiesa domanda, da che uno de'punti della sua dottrina sarà tanto sia poco equivoco, io ne ricercherò tutti i diversi significati, e non ne imputerò nessuno all' autore. Confuterò gli uni dopo gli altri, con una eguale esattezza, tutti quelli che crederò cattivi. Così egli non potrà querelarsi che io l' abbia mal compreso, ed eviteremo tutti gli schiarimenti personali.

Io lo prego di notare ch' ei non può giustificarsi, o che mostrando che i principii da me combattuti non sono i suoi, o provando che io ne deduco conseguenze che non dovrebbero esserne tratte. Se egli prova il secondo, io mi corregerò con piacere, e riparerò pubblicamente il mio errore. Se prende il primo partito, se disapprova i principii che io combatto, essendo la sua dottrina e non la persona sua che io attacco, noi dovremo essere contenti egli ed io, ei di essersi giustificato verso il pubblico, ch' è scandalezzato delle sue opinioni, io di aver cavato da lui una disapprovazione su di una dottrina perniciosa che tutto il mondo gli attribuisce. Per la sua disputa con *Arnauld* (1), io non vi entro, non conoscendolo, non avendo con lo stesso alcun legame nè diretto nè indiretto, e non avendo manco letto i libri ch'egli ha composto contro l'autore.

CAPITOLO II.

L' ordine inviolabile che, secondo l' autore, determina Dio invincibilmente non può essere che l' essenza di Dio stesso; donde ne conseguita che non evvi niente di possibile oltre quello che l'ordine permette.

Fa d'uopo spiegare due vocaboli di cui l'autore si serve soventi. Il primo, che l'ordine è *inviolabile*; il secondo, che esso determina Dio *invincibilmente*. Ma per intenderli incominciamo dall' esaminare che cosa è l' ordine secondo l'autore.

(1) Le teoriche esposte da *Malebranche* nel suo *Trattato della Natura e della Grazia* furono combattute da *Arnauld* in una dissertazione sui *Miracoli dell' antica legge*, che fu seguita da una replica in forma di lettera, e nell' opera intitolata *Riflessioni filosofiche e teologiche sul nuovo sistema della Natura e della Grazia* — Il trad.

È manifesto che questo non è un decreto libero di Dio. Non può dirsi, per esempio, che un uomo è determinato invincibilmente a fare una cosa quando egli non la fa se non in quanto che gli piace di farla ed essendo pienamente libero di non farla. Sarebbe ridicolo il dire che l'ordine determini Dio all' opera la più perfetta se l' ordine non fosse che la sua scelta libera; perchè conseguiterebbe da ciò che Dio avrebbe potuto limitarsi al meno perfetto.

Se l' autore dicesse che Dio è libero di scegliere il meno perfetto, ma che non lo vorrebbe giammai, non resterebbe altro che a domandargli se egli sia entrato nei consigli di Dio, per sapere le cose sulle quali il medesimo si è determinato liberamente, senza avercele rischiarate con alcuna rivelazione.

L' autore è troppo sensato per prendere siffatto partito. Bisogna dunque ch' egli convenga che l' ordine è, secondo lui, un principio il quale, non essendo la volontà libera di Dio, lo determina all'opera più perfetta.

Quest' ordine sarà fuori di Dio, e da lui distinto? Se esso non è Dio stesso, ecco una potenza superiore alla Divinità, ecco il destino del paganesimo: l' autore si è guardato dall'ammetterlo. Che dirà egli dunque? che quest'ordine è la sapienza immutabile e la ragione sovrana di Dio? Lo dirà senza dubbio, egli non ha che a dir questo. Si è questa ragione e questa sapienza ch'è l'ordine inviolabile: ma questa ragione è l' essenza infinitamente perfetta di Dio stesso. Iddio non sarà più infinitamente perfetto, la sua essenza infinitamente perfetta sarà distrutta, in una parola egli non sarebbe più Dio, ove agisse per un sol momento in una maniera che non fosse conforme a questa immutabile sapienza. Quindi, quando l' autore dice che Dio si conforma all' ordine, fa uopo necessariamente intendere che il medesimo agisca sempre conformemente alla sua natura, infinitamente perfetta, e che quest' ordine è inviolabile, perchè la sapienza, la perfezione, in una parola l' essenza di Dio, non possono cangiare.

Ma quest' ordine, che è *inviolabile*, come determina Dio invincibilmente? Ecco come si può intendere: è che Dio non può mancare a sè stesso, nè fare, come dice

l'autore, un' opera indegna di lui. La sua opera saria indegna di lui, o s' ei la facesse senza consultare il suo ordine, vale a dire senza renderla conveniente alla di lui propria perfezione, ch'è infinita. L' ordine, ch' è la sapienza infinitamente perfetta di Dio, gli propone sempre l'opera la più perfetta; e Dio non potrebbe resistere all' ordine, ch' è la sua sapienza e la sua perfezione stessa, senza cessare di essere infinitamente perfetto, e di conguenza senza distruggere la sua propria essenza.

L' autore non può dire che l' ordine, ch' è l' infinita perfezione di Dio, lo solleciti sempre a produrre l' opera la più perfetta, e che la volontà di Dio resta non per tanto libera di seguire questa specie di sollecitazione, o di rigettarla. Se ciò fosse, Dio avrebbe potuto assolutamente preferire l' opera meno perfetta alla più perfetta, e tutto il sistema dell' autore sarebbe rovesciato. Bisognerebbe, anche una volta, domandare all' autore chi è quegli che gli ha rivelato ciò che è stato risoluto nei consigli liberi di Dio. Inoltre, gli converrebbe spiegarci come Dio sarebbe d' accordo con sè stesso. Da una banda, l'ordine lo solleciterebbe in favore della più perfetta opera; dall'altra, la sua volontà resisterebbe a questa sollecitazione, e si limiterebbe ad un'opera imperfetta. Quale imperfezione, qual contrarietà in Dio! Non è vero che in siffatto stato la volontà sua non sarebbe infinitamente perfetta, dappoichè lo sarebbe molto meno di quel che se seguisse ciò che l' ordine le propone? Bisogna dunque che l' autore dica, che l' ordine non che è inviolabile in quanto è la sapienza immutabile di Dio, ma che ciò che propone a Dio, lo esige assolutamente da lui, e che vi determina invincibilmente la di lui volontà; di talchè Dio violerebbe le regole di sua sapienza, cesserebbe di essere infinitamente perfetto, e per conseguenza di essere Dio, ove resistesse un sol momento all' ordine. Se qualcuno pensa che io imponga all' autore, ch' ei si risovvenga che io non gli attribuisco siffatta dottrina se non dopo aver dimostrato non poter il medesimo voler dire altra cosa. Ma che ascolti l' autore spiegandosi lui medesimo, e facendo parlare Gesù Cristo: « L'ordine è quello che « regola tutti i nostri desii. Intendo l' ordine immutabile « e necessario, che io contengo come sapienza eterna,

« l' ordine ch'è la stessa regola delle volontà di mio pa-
« dre, e che egli ama di un amore sostanziale e necessa-
« rio (*Medit. crist.* VIII[a] med. n° 29) ». Voi vedete, per queste parole, che l' ordine è in sè stesso immutabile, necessario, contenuto nella sapienza eterna. Vedete eziandio ch'esso regola le volontà di Dio, e ch' è amato da lui di un amore sostanziale e necessario, come il Padre ed il Figlio si amano eternamente.

Questi due vocaboli, *inviolabile* ed *invincibilmente*, essendo spiegati, non ci resta che a concludere che Dio non ha nè può mai avere alcuna volontà, nè alcuna potenza, per le cose che non sono conformi all' ordine. Secondo l' autore, non bisogna imaginarsi che v' ha in Dio altra potenza che la sua volontà (1).

D' altronde, gli è manifesto che la sua potenza e la sua volontà, sia le si uniscano, o le si separino, non sono in realtà che la sua essenza infinitamente perfetta. Conviene dunque riconoscere che non solamente la potenza e la volontà di Dio non vanno al di là dell' ordine, ma che non sono con lo stesso, se non che una medesima cosa.

Oserebbesi dire che Dio possa eseguire e volere quello che non potrebbe avvenire senza che Dio cessasse di essere infinitamente sapiente e perfetto? Attribuire a Dio qualche potenza e qualche libertà di farlo, è lo stesso che attribuirgli il potere di peccare, il potere di violare la sua sapienza e la sua perfezione infinita. Mettiamoci dunque in guardia contro ciò che significano queste parole cui l' autore fa dire al Verbo : « Può egli commettere il
» peccato? può fare qualche cosa indegna di lui, o che
» non sia per lui? S' egli non facesse che un animale, per
» esempio, potrebbe farlo mostruoso, o dargli membra
» inutili? Ei lo potrebbe, se 'l volesse. Ma può volerlo?
» Tu vedi chiaramente nella mia luce ch' ei no 'l può,
» perchè non può volere ciò ch' è contrario all'ordine ed
» alla ragione (*Medit. crist.* XIX. medit. n° 7).

Voi vedete che Dio, secondo l'autore, non è capace nè di volere nè di potere ciò ch'è contrario all'ordine ed alla

(1) Si è la sua dottrina costante, ch' è verissima nel suo senso; e così ciò che Dio non può volere assolutamente non lo può. (*Nota di Bossuet*).

ragione sovrana. Com' ei non è capace di volere e di poter commettere il peccato, è inutile all' autore dire : *Il potrebbe se il volesse*; *ma può volerlo?* Abbiamo veduto chè secondo lui, *Dio non ha altra potenza che la sua volontà*. Se dunque Dio non può volere una cosa, egli non ne ha in alcun senso la potenza di farla. Ma, dippiù, in qual senso l'autore oserebbe dire che Dio ha qualche potenza di fare ciò ch'è contrario all' ordine ed alla ragione, ferire la sua sapienza, e di fare una cosa indegna della sua infinita perfezione?

Che conchiudete voi da tutto ciò, mi si dirà? Non confessate, al pari dell'autore, che Dio è assolutamente ed in ogni senso incapace d'agire contro l'ordine, ch'è la sovrana ragione? Io ne convengo; ma l' autore aggiungendo a questo principio generale, che l' ordine esige da Dio ch' ei faccia tutte le volte che agisce tutto ciò che produr può di più perfetto, ne conseguita, secondo lui, che tutto ciò ch' è al di sotto del più perfetto è assolutamente impossibile. Vedremo nei seguenti capitoli, l'incoveniente di siffatta dottrina. Impertanto prego il lettore di rammentarsi che non possiamo quì rappresentarci l'ordine sotto altra idea se non sotto quella della natura infinitamente saggia e perfetta di Dio. Da ciò emerge che Iddio non è libero per tutte le cose alle quali l'ordine lo determina, poichè non può in alcun senso determinarsi contro la sua propria natura.

Ne segue ancora che le creature, per quanto libere che siano di lor natura, non agiscono con libertà in tutte le cose in cui sono determinate dall'ordine; perchè, l'ordine essendo l'essenza di Dio stesso, è chiaro che nessuna creatura può in alcun senso agire contro la determinazione dell'ordine, perchè in alcun senso l' essenza divina può esser mai violata : da questa essenza immutabile è che tutte le altre essenze sono costituite ; donde avviene che ogni creatura sia anche più invicibilmente determinata per l'essenza divina che per la sua propria; in una parola, tutto ciò che l'essenza divina esige è di una assoluta ed immutabile necessità. Non n' è lo stesso delle cose che Dio determina per volontà libere : egli ha potuto volerle e non volerle ; dunque esse possono essere e non essere, e non v' ha alcuna necessità assoluta che le

determini ad essere. Esse sono sempre, per la loro natura, indifferenti per l' effetto che Dio ne vuol cavare. Si comprende da ciò che la volontà della creatura è libera in riguardo alle cose per la scelta delle quali Dio è stato libero lui stesso. Ma quando l' essenza divina esiga qualche cosa, la stessa necessità assoluta che determina Dio determina altresì la sua creatura, perchè la creatura non può mai in alcun senso agire contro ciò che l'essenza immutabile di Dio esige. Finalmente, bisogna sempre rammentarsi che le creature non possòno mai in verun senso esser libere per le cose impossibili, e che quindi esse nol sono mai per tutto ciò che non è conforme all' ordine, poichè tutto ciò ch' è contrario all'ordine, ch' è l'essenza di Dio, è assolutamente impossibile.

CAPITOLO III.

Secondo il principio dell' autore, tutti gli esseri che si denominano possibili non potrebbero esistere senza essere cattivi, e di conseguenza sarebbero assolutamente impossibili.

Il principio fondamentale di tutto il sistema dell'autore è che Dio essendo un essere infinitamente perfetto, non può mai niente produrre che non porti il carattere de' suoi attributi e della sua infinita perfezione, e che quindi l'ordine inviolabile lo determina invincibilmente, supposto ch' egli agisca, a far sempre tutto ciò che può fare di più perfetto; altrimenti, dice soventi l' autore, farebbe cose senza ragione, ciò ch' è incompatibile con la perfezione infinita.

Arrestiamoci dapprima a questa prima proposizione: può mai Dio non produrre nulla che non porti il carattere della sua infinita perfezione. Se intendesi con ciò che ogni opera di Dio debb'essere una nota di sua sapienza e dell' infinita potenza sua, senza fallo l' autore ben si appone; ma non dice nulla che chicchesia non abbia sempre detto. S'egli aggiunge che debbono esservi nell'opera tutt' i gradi di perfezione quali la potenza e la sapienza di Dio han potuto mettervi, suppone, senza ombra di prova, ciò ch' è in quistione.

Gli è vero che trovasi nella menoma delle opere di

Dio l'impronta della sua infinita perfezione : non avesse egli prodotto che un solo atomo inanimato, quest' atomo avendo una vera esistenza sarebbe in una distanza infinita dal nulla ; non vi sarebbe che l'essere ch' esiste per sè stesso,e ch'è infinitamente fecondo,il quale avrebbe potuto richiamarlo dal nulla all' essere. Chi dice un essere per sè stesso dice necessariamente un essere infinitamente perfetto: onde questo atomo denoterebbe perfettamente esso solo l'infinita perfezione di colui che l'avrebbe creato.

Sarebbe di pertinenza dell' autore provare chiaramente che non solo l' opera di Dio dee dinotare la perfezione infinita del Creatore, ma ancora che per dinotare questa perfezione l'opera di Dio debbe avere in sè il più alto grado di perfezione che Dio è capace di mettervi per la sua onnipossenza: questo è ciò ch'egli non proverà giammai. L'impotenza in cui è di provarlo solo basterebbe per rovesciare tutto il di lui sistema. Ma noi andiamo più innanzi.

Quando io dico che un atomo che Dio avesse creato solo sarebbe degno di lui, e porterebbe l'impronta della sua infinita perfezione non ragiono così se non che sui principii di santo *Agostino* contro i manichei. Questi eretici credevano che certi esseri fossero cattivi per loro natura, e che il male fosse qualche cosa di reale e di positivo. Il perchè eglino erano indotti ad ammettere due principii, del bene l' uno , l' altro del male. Il principio del bene era Dio, padre di Gesù Cristo riparatore del mondo ; il cattivo principio era la creatura. Questi due principii , che denominavano, l' uno quello della luce, l' altro quello della nazione delle tenebre, erano perennemente misti ed in un continuo combattimento.

« Tutt' i beni, diceva *S. Agostino* a questi eretici sia » grandi, sia piccoli, in qual grado di essere si considerino, non possono venire se non da Dio ; perchè ogni » natura, in quanto che natura, è buona , e alcuna natura non può venire se non che da Dio sovrano e vero; » perchè i più gran beni non sono sovrani beni , ma si » approssimano al bene sovrano; e del pari i minori beni » sono veri beni, quali essendo più rimoti dal sovrano » bene vengono impertanto da lui » (*De Nat. Boni, contra manich.*, cap. I, XVIII, XIX, t. VIII).

Osservate che secondo *S. Agostino* i più grandi beni sono sempre beni limitati, e che i minor beni, tuttochè minori, sono non pertanto veri beni; che ogni creatura, in qual grado di bontà la si consideri, non può venir se non da Dio, perchè ogni natura, in quanto che natura, è buona; ed infine che questo Padre dice spessissimo che » la perfezione di Dio consistendo nell' essere sovrana- » mente, niente è opposto a questa perfezione quanto il » non essere ».

Che provate voi con questi passi, mi dirà l'autore, che ogni grado di essere è buono? Io ne convengo; non potrei non confessarlo senza cadere nella empietà de' manichei: ma non è su ciò che verge la quistione. Dico solo che non conviene alla perfezione di Dio scegliere ciò che non è se non buono, e che l' ordine lo determina sempre a far ciò ch' è migliore.

Ma domanderò all' autore che cosa vuol dire quando dice che l' ordine determina sempre Dio al migliore, e non gli permette di abbandonarsi a ciò ch' è meno perfetto. Che significano queste parole, l' *ordine non gli permette?* S' egli intende con ciò che il meno perfetto non ha abbastanza perfezione per determinare invincibilmente la volontà divina, è lo stesso che dire nulla; perchè secondo l'autore l'opera stessa la più perfetta non determina Dio invincibilmente. Egli è stato libero per creare il mondo o per non crearlo. È dunque certo che quando l' autore dice che l' ordine non permette a Dio di produrre il meno perfetto, ciò significa che il meno perfetto è indegno di Dio, come dice lui stesso, e che Dio non poteva produrlo senza violare l'ordine. Che cosa è l'ordine? L'abbiamo digià veduto, è la natura infinitamente saggia ed infinitamente perfetta di Dio; è la sua medesima essenza: quindi, secondo l'autore, Dio non potrebbe limitarsi al meno perfetto senza cessare di essere infinitamente saggio e perfetto, e senza cessare di esser Dio.

Non bisogna concludere che l'opera meno perfetta fosse cattiva, poichè sarebbe indegna della sapienza di Dio, e contra l' ordine, vale a dire all' essenza divina? Come l' autore accorderà tutto ciò con quel che *S. Agostino* ha detto contro i manichei come il principio fondamentale di tutta la sua controversia con questi eretici, cioè, che

« niente è opposto quanto il nulla alla perfezione divina, « che consiste nell' essere sovranamente; » e che « ogni « natura, a qual grado di bontà la si limiti, è sempre « buona in quanto che resta natura » (*ubi sup.*).

Io confesso, riprenderà l'autore, che il minor grado di essere e di perfezione non è opposto a Dio; io ne disconvengo sì poco, che riconosco che Dio produce questo minor grado di essere con tutti gli altri che gli sono superiori, quando forma l'opera più perfetta.

Non è quistione di sapere se l'autore lo confessa; io so bene ch' egli non oserebbe disconvenirne: si tratta di sapere s' ei può convenirne secondo i suoi principii, ed io dimostro che non può farlo.

Ponete mente che quando santo *Agostino* ha parlato del minor grado di essere e di perfezione, egli non lo ha considerato in quanto che congiunto agli altri gradi superiori, per formare l'opera la più perfetta. I manichei non disconfessavano che l' opera la quale riunisse tutt' i gradi di perfezione non fosse buona; ma *S. Agostino* volea mostrar loro due cose: l' una che il male non è niente di positivo, e non è che una assenza di perfezione; l' altra, che quando si togliessero all'opera di Dio tutt' i gradi di perfezione che essa ha, eccetto un solo, questo grado di essere e di perfezione restando sarebbe ancora veramente buono e degno di Dio, in guisa che non bisognerebbe attribuirlo ad un cattivo principio. Ond' è che egli dice che « la perfezione divina, la quale consiste nell' essere « sovranamente, non è opposta che al niente; » e che « ogni natura, a qual grado di bontà la si limiti, è sem« pre buona in quanto che resta natura » (*ubi sup.*). Riesce agevole il vedere che *S. Agostino*, in questo punto fondamentale della sua controversia con i manichei, stabilisce che il meno perfetto, in quanto che meno perfetto, non è nè contrario alla perfezione di Dio nè indegno di lui.

Ma consideriamo con una esatta precisione il meno perfetto, in quanto che meno perfetto, vale a dire in quanto che limitato ad un certo grado di perfezione al di sopra del quale non ve ne sono altri possibili. Per esempio, prendiamo l'atomo inanimato di cui ho digià parlato. Supponghiamo che sia l' unica creatura di Dio.

O l'autore confesserà che non vi è alcuna opposizione formale tra questo atomo limitato a questo grado preciso di perfezione e l'ordine, o pretenderà di trovarvi una opposizione formale. Se non vi è alcuna opposizione formale, è dunque falso che l'ordine rigetta invincibilmente il meno perfetto; ed ecco il sistema dell' autore distrutto. Se, per lo contrario, vi è una opposizione formale tra questo atomo in quanto che limitato al grado preciso di perfezione e l'ordine, io sostengo che quest'atomo è secondo l'autore una creatura cattiva.

Che cosa è essere cattivo, se non aver una opposizione formale all'ordine inviolabile ed alla regola primitiva di ogni bene? Che cosa è essere cattivo, se non essere incompatibile con la sapienza e con la perfezione di Dio? Che cosa è essere cattivo, se non essere contrario all' essenza infinitamente perfetta di Dio stesso? È dunque manifesto che queste parole addolcite, *l'ordine non permette*, *sarebbe indegno di Dio*, significano necessariamente che ogni opera che fosse al disotto del più perfetto sarebbe essenzialmente cattiva, sendo formalmente contraria all' ordine inviolabile, ch' è l' essenza infinitamente perfetta di Dio stesso. L' unica cosa che l' autore può rispondere è che questa opera, se esistesse, sarebbe cattiva, ma che ciò stesso è che rende la sua esistenza impossibile.

Ma se l' opera la meno perfetta è impossibile, gli è falso che Dio abbia scelto tra molti disegni possibili il più perfetto per fare la sua opera. Dio non ha potuto vedere come possibile se non ciò ch' era veramente tale. Non eravi di possibile se non quel che l' ordine *immutabile e necessario* permetteva; non v'era di possibile se non quello che Dio era capace di volere, ed egli non era capace di volere se non ciò ch' era conforme all' ordine, perchè ei ama l'ordine di un amore *sostanziale e necessario*. Dio non poteva dunque vedere niente di possibile al di sotto del più perfetto.

Se l' autore dice, con alcuni scolastici, che le creature hanno una possibilità obbiettiva fuori di Dio, almeno egli confesserà che questa possibilità è dipendente dalla potenza divina, in guisa che ciò che Dio non ha alcuna potenza di produrre non ha alcuna possibilità obbiettiva; ora è manifesto, secondo lui, che Dio non ha alcu-

na potenza di produrre il meno perfetto : dunque il meno perfetto non ha alcuna possibilità obbiettiva.

Se l' autore pretende che Dio ha qualche potenza di produrre il meno perfetto, io non ho che a domandargli in qual senso Dio ha la potenza di violare l' ordine, ch' è la sua sapienza, la sua perfezione, la sua essenza stessa. Si può dire che Dio ha la potenza di non generare più il suo Verbo, o di peccare? No, senza fallo; perchè egli produce il suo Verbo per un' azione sostanziale e necessaria; e s' egli potesse peccare, cesserebbe di essere infinitamente saggio e perfetto. Non è egli, secondo l' autore, in una impotenza così assoluta di produrre l' opera la meno perfetta? Non è vero ch' egli la rigetta, essendovi determinato dall' ordine, *cui ama di un amore sostanziale e necessario?* Non è vero ch'egli non potrebbe violare quest' ordine senza cessare di essere infinitamente saggio e perfetto, senza cessare di esser Dio? Finalmente, non è manifesto che non ha alcuna potenza di produrre le cose che è incapace di volere, poichè secondo l' autore egli non ha altra potenza oltre la sua volontà.

Noi non possiamo dubitare che Dio non abbia fatto un opera: s' egli non ha potuto fare che la più perfetta, il mondo, preso nel suo tutto, è non solo l'opera la più perfetta, ma l'unica che Dio possa produrre ; perchè s' egli poteva ancora aggiungervi qualche perfezione, l' opera che ha prodotto non sarebbe la più perfetta. Resta dunque che non vi è nulla di possibile al di là di ciò che Dio ha fatto. Si è dunque una pura illusione il dire, come fa l' autore, che « la sapienza del Verbo, riempita d' amore « per colui ond'ella riceve l' essere per una generazione « eterna ed ineffabile,.... gli rappresenta una infinità di « disegni per il tempio che vuole elevare alla sua gloria « e nel medesimo tempo tutte le maniere possibili di e- « seguirlo. ».

Questa infinità di disegni riducesi ad un solo; perchè non si può sciegliere tra disegni impossibili. Quando non mi è possibile di fare che una sola cosa e per una sola via, io non ho a scegliere, e m' ingannerei ove in siffatto stato mi rappresentassi più disegni e più maniere di formare la mia opera. Dio, secondo l' autore, era determinato per la sua propria sapienza, per la sua propria

essenza infinitamente perfetta, a non poter produrre che l' opera la più perfetta e per la via la più semplice. Tutto era dunque unico, e il disegno e l' opera, e la via da effettuarlo. Che l'autore non isperi più dunque abbagliarci, dicendo che Dio ha scelto il più perfetto disegno tra tutti quelli ch' erano possibili. Che dica per lo contrario, di buona fede, che Dio non avea che una sola cosa a fare, ch' egli l' ha fatta, e che si è esaurito.

CAPITOLO IV.

Risposta ad una obbiezione che l' autore potrebbe fare.

L' autore vorrebbe forse arrestarmi qui, dicendo che l'ordine rigetta solo il meno perfetto, dappoichè gli è indegno della sapienza divina preferire il meno perfetto al più perfetto. Ma fra molti disegni di una egual perfezione, dirà egli, Dio è libero di scieglere come a lui piace: egli ha veduto molti altri mondi possibili tanto perfetti quanto quello che ha creato; ne ha scelto uno, e l'ordine non ha potuto imbarazzarlo in questa scelta, perchè l'ordine non avea niente di migliore a proporgli.

A ciò rispondo che ne seguirebbe che Dio avrebbe scelto tra tutt' i mondi possibili, senza consultar l' ordine, e senza essere determinato *da esso*. L' ordine non avrebbe potuto somministrargli niuna ragione di preferenza per alcuno dei suoi mondi che supponiamo tutti intieramente eguali, e che non sono possibili se non per la loro perfetta eguaglianza: onde, per parlare il linguaggio dell' autore, converrebbe dire che Dio, nella più grande, o, per dir meglio, nell' unica scelta ch' egli si abbia mai fatta, *si è determinato senza ragione*. Le più magnifiche espressioni dell' autore non avrebbero che un senso assurdo, il suo gran principio sarebbe rovesciato; non bisognerebbe più dire, com' ei faceva sì spesso: *Dio sceglie sempre il più perfetto*, è indegno di sua sapienza fare altrimenti. Per parlare seriamente, bisognerebbe dire al contrario: Dio non iscieglie mai il più perfetto; perchè egli non sceglie che trai disegni possibili, e tutt'i disegni possibili sono egualmente perfetti, poichè ogni disegno che potrebbe rappresentarsi al disotto della più

alta perfezione è assolutamente impossibile, essendo contrario all' ordine.

Bisogna andare più oltre. Quando l' autore supporrà diversi disegni di una egual perfezione tra' quali Dio ha scelto liberamente, converrà ch' ei dica che ognuno di essi avrà certe perfezioni che mancheranno agli altri, e che quindi, per una specie di compenso, essi sono tutti egualmente perfetti, tuttochè in diversi generi, ovvero ch' essi son tutti nella pienezza della perfezione. Se son tutti nella pienezza della perfezione, non sono più disegni diversi; sono simili gli uni agli altri in tutto, e sono tutti la Divinità stessa: perchè non v' ha che lei cui la pienezza della perfezione possa convenire. Se per lo contrario ciascun di essi, restando nei limiti dell'essere creato, non ha che una perfezione limitata, e manca di qualche perfezione, ecco ciò che mi resta a domandare.

Ciascuno di questi disegni possibili mancando di certe perfezioni che sono negli altri, chi sarà quegli che oserà dire che la onnipotenza di Dio non possa aggiungere ad uno di questi disegni in particolare qualcheduna delle perfezioni che sono contenute negli altri disegni? Da un canto, ecco delle perfezioni reali che mancano a questo disegno particolare; dall' altro, ecco una potenza che non vien chiamata infinita invano: perchè queste perfezioni, che sono possibili altrove, non sono possibili in questo disegno particolare?

Se l' autore dice che ognuno di questi disegni eguali è di una perfezione infinita, oltre che io gli dimostrerò il contrario in appresso, gli farò vedere dippiù che ciò non è dir niente secondo lui; perchè egli ha enunciato che vi sono infiniti ineguali: quindi un disegno infinitamente perfetto potrebbe aumentare in perfezione.

Chi dunque arresterà la onnipossenza di Dio ad un grado preciso di perfezione, sia finito, sia infinito, al di là del quale non possa più niente, qual sia il disegno che scelga? Chi ha dato l' autorità ad un filosofo di così limitarla?

Egli dirà forse che la semplicità delle vie di Dio è quella che gl' impedisce d' aggiungere ad uno dei suoi disegni le perfezioni che sono negli altri. Che intende egli mai per la semplicità delle vie di Dio? È questa un'a-

zione sì misurata che non faccia niente d'inutile? Ma oserebbesi dire che la sarebbe una cosa inutile a Dio, nella produzione della sua opera, aumentarne la perfezione? Così sostenere che Dio non ha dato tutte le perfezioni possibili alla sua opera, per non ferire la semplicità di sue vie, ch' è lo scemamento di ogni volontà e di ogni azione inutile, sarebbe dire ch' egli non ha messo nella di lui opera una maggior perfezione, perchè sarebbe stato inutile il porvela. Ecco a che si riducono queste misteriose espressioni quando vengano sviluppate. Dippiù, l'autore vorrebbe che l'ordine, il quale secondo lui determina sempre Dio alla più perfetta opera, gl' impedisse, per lo contrario, di tendere al più perfetto, e gl' interdica il potere d'aggiungere alle perfezioni di un disegno quelle che un altro disegno contiene? Ch' egli definisca dunque nettamente ciò che intende per la semplicità delle vie di Dio; e vedrà dapprima che, sulla semplice definizione che farà dei vocaboli, quest'ultimo rifugio mancherà alla sua causa. Finalmente dimostrerò nel prosieguo che Dio non può mai rinunciare, nella sua opera, ad alcun grado di perfezione per la tema di ferire la semplicità di sue vie e di moltiplicare le volontà sue. Egli può mettere più o meno di regola nell' opera; ma tutto ciò gli è esteriore. Queste regole, ch' egli può moltiplicare a suo ben volere nell' opera, non moltiplicano niente al di dentro di lui: la sua azione e la sua volontà sono sempre egualmente semplici.

Supponendo tale verità, la quale apparirà con una piena evidenza in uno de' capitoli seguenti, io concludo che, secondo i principii dell'autore, bisognerebbe l' una di queste due cose, cioè: che Dio abbia posto nella di lui opera tutti i gradi di essere e di perfezione possibili, in guisa che non vi si può niente aggiugnere, e ch'egli si sia esaurito; ovverò ch'egli non sia stato libero di tendere al più perfetto, perchè l' ordine non glielo avrebbe permesso, quantunque avesse potuto farlo senza ferire la semplicità della sua volontà e della sua azione Come egli non oserebbe dire che l'ordine determina Dio all' opera meno perfetta, ad esclusione di una perfezione superiore, bisogna che dica che Dio non poteva assolutamente niente fare di più perfetto quanto l' opera che ha

prodotto. D'altronde, mancandogli la ragione della semplicità delle vie, come mi prometto dimostrarlo bentosto, bisogna ch' egli dica necessariamente, o che la potenza di Dio non è infinita, poichè non saprebbe aggiungere ad una delle opere eguali quella che si rappresenta alcuna delle perfezioni che le mancano, e che sono nelle altre, ovvero ch' ella ha messo nell' opera che ha scelta tutte le perfezioni che dipendono da essa, sino all'ultimo grado, e di conseguenza che siasi esaurita.

Quando la ragione della semplicità delle vie sarà distrutta, credo ch' egli non oserà più dire che Dio non ha potuto aggiungere ad un disegno qualche perfezione che gli mancava, e ch'era negli altri; dopo di che bisognerà ch' egli dica che Dio ha messo nell' opera che ha formato tutte le perfezioni possibili, senza riserba, fino al più alto grado, e che quindi è falso che Dio abbia scelto tra molte opere egualmente perfette di diversi generi di perfezione. Or, se è vero che Dio abbia prodotto nella sua opera tutte le perfezioni che produr poteva, è manifesto che non vi è niente più che sia veramente possibile fuori del disegno che ha eseguito.

CAPITOLO V.

Ne seguirebbe dalle cose già stabilite che Dio non conosce se non l' opera che ha prodotto; che quindi niun' altra scienza oltre quella nominata nella scuola scienza di visione non può essere in Dio.

Abbiam veduto che bisognerebbe dire, secondo questo sistema, che l'opera prodotta è necessariamente ciò che Dio poteva produrre di più perfetto; donde n'emerge che Dio non può più niente aggiungere a questa perfezione: dunque tutto ciò che non esiste e che non va compreso nel disegno generale di Dio è impossibile: ora, ciò ch' è veramente impossibile è un niente di cui Dio non può mai avere alcuna idea.

Tutto si riduce, mi direte voi, a sapere se tutte le cose che non sono comprese nel disegno generale di Dio, per la formazione della sua opera, sono sì assolutamente impossibili in tutt' i sensi, che non abbiano alcuna pos-

sibilità. Gli è vero che se queste cose non hanno veruna possibilità, bisogna concludere che non possono mai essere l'obbietto di alcuna conoscenza divina. Ma, si continuerà, voi fate un sofisma: non si tratta quì di una impossibilità assoluta. Dio, che ha in sè la potenza di produrre il più perfetto, a maggior ragione ha la potenza di produrre il meno perfetto: benchè l' ordine non gli permette di arrestarsi a certi gradi inferiori di perfezione, egli non lascia di vederli distintamente, e di tenerli nella sua potenza; quindi essi hanno una vera possibilità. Non è per impotenza, ma per sovranità di perfezione, che Dio non li produrrà mai.

Ecco, se non mi sbaglio, tutto quello che può dirsi di più specioso dall' autore. Ma ho digià anticipatamente distrutto il fondo di questo ragionamento. Non è quistione di sapere se sia per debolezza o per una somma perfezione che Dio non può produrre tutto ciò che non è contenuto nel disegno il più perfetto. Convengo che l'autore pretende sia per sovranità di perfezione che Dio nol può; ma infine, secondo lui, egli nol può, in modo che non ne ha alcuna potenza: poichè non ne ha alcuna potenza, questa sorta di esseri non hanno niuna vera possibilità; e se non hanno nessuna vera possibilità, non possono in alcun senso essere l'obbietto della scienza divina.

Se l' autore sostenga ancora che Dio abbia una potenza di produrli, io gli domanderò qual' è dunque questa potenza di agire contra l' ordine suo, ch' è la sua natura. Può dirsi che Dio ha la potenza di distruggere la di lui sapienza, e di mutare la sua essenza infinitamente perfetta? L' autore oserebbe dire che l' ordine immutabile, il quale è, secondo lui, la sapienza eterna, *che Dio ama di un amor sostanziale e necessario*, sia distinto dalla potenza di lui? Ma se la potenza divina e l'ordine non sono che una medesima cosa, a qual proposito rappresentarci una potenza pronta ad agire, e ritenuta dall' ordine? In qual senso si può attribuire a Dio una potenza di fare ciò che violerebbe l'ordine, vale a dire la sua perfezione stessa, e di conseguenza sarebbe la sovrana imperfezione?

È inutile dire ch' è per sovranità di perfezione, e non

per debolezza, che Dio non può limitarsi all' opera la meno perfetta. È per la sovranità di perfezione ch' egli è determinato invincibilmente a generare il suo Verbo, come l'autore sostiene ch' è invincibilmente determinato a produr sempre l' opera la più perfetta quando agisca al di fuori. Questa sovranità di perfezione fa che Dio abbia una vera potenza di non generare il suo Verbo? No senza fallo; essa non deve fare in modo che Dio abbia una vera potenza di produrre al di fuori l'opera la meno perfetta.

Rigettiamo dunque per sempre ed in ogni senso questa potenza che l' autore attribuisce a Dio, di far ciò che non potrebbe accadere senza che Dio cessasse di essere infinitamente perfetto e di essere Dio stesso. Posto questo fondamento, tutto è rischiarato. Tutto ciò che non è contenuto nel disegno che Dio ha preso per la più gran perfezione della sua opera è assolutamente contrario all' ordine. Tutto ciò ch' è assolutamente contrario all' ordine è assolutamente contrario all' essenza di Dio. Tutto ciò ch' è assolutamente contrario all' essenza di Dio è cattivo ed assolutamente impossibile. Tutto ciò ch' è assolutamente impossibile, non può mai in alcun senso essere l' obbietto della scienza di Dio. Dunque tutto ciò che non è contenuto in questo disegno che Dio ha eseguito, ed in cui ha messo fino al più alto grado tutte le perfezioni che la sua potenza è capace di produrre, non può mai, in alcun senso, essere l' obbietto della scienza divina.

È vero che Dio vede distintamente e tiene nella sua potenza tutt'i gradi di perfezione che sono inferiori a quello cui eleva la sua opera; ma l'ordine immutabile. ch' è la sua essenza stessa, non permettendogli, secondo l' autore, di arrestarsi a veruno di questi gradi inferiori, ne segue che Dio non li può mai vedere se non come essenzialmente inseparabili dai gradi superiori, e di conseguenza che non fanno più gradi diversi, ma che tutti insieme non fanno che una perfezione unica ed indivisibile per il totale dell' opera che Dio può produrre.

Quindi, secondo l'autore, se Dio si rappresentasse questi gradi inferiori di perfezione come separati dai supe-

riori, si rappresenterebbe una chimera; perchè, in quanto che separati, essi sono assolutamente impossibili, come un quadrato senza angolo od una montagna senza vallata. La perfezione della di lui opera è così indivisibile com' è indivisibile lui medesimo; perchè, se potesse fare un' opera la quale non contenesse tutta la perfezione possibile, violerebbe l' ordine e si distruggerebbe egli stesso. Com' egli non può concepire una parte delle sue perfezioni in quanto che realmente separate dalle altre, perchè questa separazione reale è impossibile e distruggerebbe la di lui natura, del pari non può considerare una parte delle perfezioni della sua opera come realmente separata dal resto: perchè questa separazione violerebbe l'ordine, vale a dire che distruggerebbe Dio, e ch' è assolutamente impossibile. Gli è dunque vero, secondo i principii dell' autore, che tutti i gradi di perfezione che compongono l' opera di Dio sono essenzialmente indivisibili, e che Dio non può mai vederli se non in questa indivisibilità. È vero altresì che qualunque piano meno perfetto di quello ch' è stato eseguito era assolutamente impossibile in tutti i sensi. Bisogna concludere che nessun altro piano può essere conosciuto da Dio; perchè ciò che non ha nè esistenza nè possibilità è un niente sì puro e sì assoluto, che Dio non può mai conoscerlo. Dio non può giudicarne se non se come giudica di un quadrato senz' angolo, o di una montagna senza vallata; vale a dire che ne esclude ogni affermazione, e che conosce che queste cose sono impossibili. Dunque la scienza che i teologi addimandano di *semplice intelligenza* va distrutta; perchè Dio non può niente conoscere di possibile al di là di ciò che ha risoluto di fare: onde, non gli resta se non che la scienza degli esseri esistenti o futuri, che la scuola dice *di visione*; e la conoscenza delle cose impossibili, la quale non consiste che nella esclusione di ogni giudizio.

Ma, direte voi, secondo siffatti principii, Dio può conoscere i futuri che *condizionali* si appellano? No, senza fallo; perchè questi futuri condizionali non entrando nel piano più perfetto che Dio ha eseguito, essi non possono entrare che in altri piani meno perfetti, cui l' ordine inviolabile rigetta. Nessuna di queste cose sarebbe potuto

avvenire senza violare l'ordine, che ha regolato assolutamente fino alle minime circostanze dell'opera, per produrre il tutto più perfetto. È dunque falso che Dio abbia veduto queste cose come future, poichè non ha potuto vederle se non tali quali erano, cioè assolutamente impossibili. Ciò che non ha veruna possibilità non ha alcuna futurizione, se mi è permesso di parlare così; tutto ciò che non è contenuto nel piano generale che Dio esegue non ha alcuna possibilità, come l' abbiamo mostrato; dunque non può avere alcuna futurizione.

Donde viene dunque che Gesù Cristo, che non può vedere ciò che Dio stesso non vede, assicura sì fermamente nel Vangelo che Tiro e Sidone avrebbero fatto penitenza nel cilizio e nella cenere se avessero veduto i miracoli di cui Betsaide e Corazain furono favoriti (1)? Si dirà che Gesù Cristo lo prevedeva, perchè vi era un legame naturale tra questo effetto e le disposizioni dei Tirii e dei Sidonii? Ma è rispondere con una pura ripetizione di principio; perchè non può mai esservi legame naturale tra una disposizione ch' esiste ed un effetto assolutamente impossibile. L' ordine avea regolato che i Tirii avessero questa disposizione; ma lo stesso ordine avea disposto, immutabilmente che i miracoli non si farebbero presso i Tirii, e che la loro conversione non avverrebbe giammai. Comprendo bene che ciò ch' è disposto dalla volontà libera di Dio è possibile in un modo tutt' altro di quello di cui Dio ha disposto, perchè Dio potea disporlo altrimenti. Ma ciò ch' è determinato invincibilmente dall' ordine immutabile e necessario, vale a dire dall' essenza di Dio stesso, non può mai, in alcun senso, avvenire altrimenti se non come l' ordine l' ha regolato. La predicazione e l' effettuazione dei miracoli presso i Tirii non entrando nel solo piano che l'ordine immutabile ha preso, e tutti gli altri piani essendo assolutamente impossibili, comechè rigettati dall' ordine ch' è l' essenza divina, n'emerge che la conversione dei Tirii, ben lungi dall' essere

(1) Vae tibi, Corozaim! vae tibi, Bethsaida! quia si in Tyro et Sidone factae essent virtutes quae factae sunt in vobis, olim in cilicio et cinere poenitentiam egissent (*Matth.*, XI, 21).

condizionalmente futura in queste circostanze era assolutamente impossibile per questa via.

Si spingerà la temerità fino a dire che Gesù Cristo lo diceva come uomo, su di semplici apparenze, senza saperlo con certezza? Ma quando si giungerà sino a questo eccesso di traviamento, si dirà pure che quando Davidde domandò se fosse dato nelle mani di Saul o no, in caso che dimorasse nella città di Ceila (1), Dio rispose che sarebbe dato se vi dimorasse, per parlare secondo le congetture umane? Ma se non si ha vergogna di rispondere così, almeno mi si spieghi come va che Gesù Cristo ha potuto dire: *Se io domandassi a mio Padre, egli m' invierebbe più di dodici legioni di angeli* (2), egli che sapeva ch' era impossibile a suo Padre d'inviarglieli, poichè tutto ciò era contrario al disegno invincibilmente disposto dall' ordine, ed essenzialmente inseparabile dalla natura infinitamente perfetta di Dio.

Non è quistione di sapere com'è che Dio vede i futuri condizionali; so che vi sono qua sopra diverse opinioni nella scuola. Gli uni dicono ch'è per una scienza che non è nè quella di visione nè quella di semplice intelligenza, e che dicesi *media*. Gli altri dicono che se questi oggetti non sono affatto assolutamente futuri. Dio li vede per la scienza della semplice intelligenza, e che se essi sono futuri egli li vede nel suo decreto per la scienza di visione. Ma infine tutti convengono che Dio li vede, poichè la Scrittura l' insegna sì formalmente. Non v'ha che l' autore il quale, secondo i suoi principii, sarebbe ridotto a dire che Dio non li vede in alcun modo come futuri, e ch' egli non ne conosce se non l' assoluta impossibilità.

(1) Et ait David Domine Deus Israel, audivit famam servus tuus quod disponet Saul venire in Ceilam, ut evertat urbem propter me. Si tradent me viri Ceilae in manus eius? et si descendet Saul sicut audivit servus tuus? Domine Deus Israel, indica servo tuo. — Et ait Dominus: descendet.

Dixitque David: si tradent me viri Ceilae et viros qui sunt mecum, in manus Saul?—Et dixit Dominus: tradent. (I Reg. XXIII, 9 e seg.).

(2) An putas quia non possum rogare patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum? (*Matth.*, XXVI. 53).

Voi ragionate su di un falso principio, mi dirà forse l' autore: voi supponete che l'ordine regola tutto ciò che le volontà libere delle creature debbono volere; ed io, tutto al contrario, suppongo solamente che, Dio prevedendo per una scienza condizionale ciò che vorranno le creature libere, si adatta a questa previsione, e che l'ordine lo determina a scegliere quelle che avranno certi desiderii, donde risulterà la più gran perfezione dell' opera. Ma finchè distruggiamo siffatta opinione con principii chiari, che porremo in seguito, concludiamo sempre che se Dio è stato determinato dall' ordine a scegliere nella creazione le creature dalla volontà delle quali egli ha preveduto che risulterebbe la più gran perfezione della sua opera, gli è stato impossibile fare un' altra scelta; e di conseguenza, secondo questa opinione stessa, ogni altro piano eccetto quello ch' è stato eseguito non contenente le volontà delle creature cui l' ordine domanda, è allo sguardo di Dio come un quadrato senz' angolo: era impossibile che Dio scegliesse quel piano, in cui le creature avessero voluto cose che avrebbero prodotto un disegno meno perfetto. Se la scelta di siffatto piano era impossibile, il piano stesso non l' era meno, e di conseguenza non ha potuto essere l' obbietto della scienza divina.

CAPITOLO VI.

Le conseguenze di questo sistema distruggerebbero intieramente la libertà di Dio.

Ma abbattiam d' un sol colpo le fondamenta di siffatta dottrina. In che consiste la libertà di Dio? *S. Agostino* chiama questa libertà un libero arbitrio (1). *Tertulliano* asserisce che la libertà che proviamo in noi non è se non una imagine di quella di Dio; e quello ch' è notevolissimo, è che questo Padre dice che la nostra libertà somiglia a quella di Dio, in un' opera in cui vuol mostrare a *Marcione* che la nostra libertà è una perfezione vera,

(1) Deus ipse numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? (*De civit. Dei*, lib. XXII, cap. XXX. n° 3).

che viene dal buon principio (*Adv. Marc. lib.* II, cap. VI). Ma ove la troverem noi in Dio, questa libertà alla quale la nostra somiglia ? Sarà dunque nelle volontà che Dio ha riguardo a sè stesso ? Niente affatto ; perchè non può impedirsi di volere e di amare tutto ciò ch' è in lui : altrimenti la sua volontà potrebbe divenir cattiva ; perchè potrebbe cessare di volere e di amare il sovrano bene. Non ci arresteremo di vantaggio alla pruova di siffatta verità , ch' è universalmente conosciuta. Bisogna dunque che la libertà di Dio si trovi nelle volontà ch' egli ha in quanto alle creature. Ma supponete ch' egli sia invincibilmente determinato dall' ordine a far sempre il più perfetto , convien disperar di trovare giammai da questo lato alcun vestigio di libertà.

Voi v' ingannate, mi si dirà; Dio è stato libero, secondo l' autore, di fare il mondo o di non farlo.

È vero che l' autore ragiona su questo principio ; ma questo principio è falso se gli altri principii dell' autore sono veri. Che egli mi risponda precisamente. O voi credete, gli dirò io, ch' era più perfetto creare il mondo di quel che non crearlo, ovvero credete che queste due cose erano di una egual perfezione. Se credete ch' era più perfetto creare il mondo, Dio era dunque invincibilmente determinato dall' ordine a crearlo, e non aveva alcuna libertà per non crearlo: se dite che queste due cose erano di una eguale perfezione, supponete che il nulla è tanto buono quanto l' opera la più perfetta; opinione ch' è mostruosa.

Non m' imponete, risponderà forse l' autore: io sostengo solo che è egualmente buono a Dio fare o non fare la sua opera, perchè può astenersene ; benchè lo confesso nel medesimo tempo che , se si paragonino queste due cose tra loro, si troverà che l'opera la più perfetta è migliore del nulla. Se dunque si risguardano queste due cose in quanto alla infinita perfezione di Dio, *fare il mondo* o *non far niente*, esse sono eguali, perchè sono tutte e due infinitamente inferiori a Dio , che può astenersi egualmente dell' una e dell' altra, e che quindi nessuna è capace di determinarlo invicibilmente. Ma se si paragonino tra loro , l' essere, e massime l' essere il più perfetto che Dio possa creare, val meglio del niente. L'auto-

re può aggiungere qualche cosa a questa risposta; ma questa risposta, ch' è l' unico rifugio che possa cercare, viene a mettere in piena evidenza ciò che debbo provare contra lui. Che mi permetta solo d'interrogarlo anche una volta. Perchè, gli dirò, pretendete voi che Dio è determina o invincibilmente a far sempre il più perfetto? È, egli mi risponderà, che l'ordine, il quale è per esso una legge inviolabile, esige ch' egli preferisca sempre il più perfetto al meno perfetto. Ma che! risponderò io, il più perfetto ed il meno perfetto sono agli occhi di Dio più ineguali che il più perfetto ed il nulla? No, senza fallo, chè il meno perfetto ha qualche grado di perfezione; ed il nulla, che non ne ha nessuno, è infinitamente al disotto; in una parola, è l' imperfezione sovrana. Ma Dio, risponderà anche una volta l'autore, non paragona il niente e l' essere il più perfetto tra loro: s' egli paragonerà così, preferirà necessariamente la creazione al nulla; ei li vede solo in una sorta di eguaglianza riguardo alla sua sovrana perfezione, perchè può egualmente astenersi dell' una e dell' altro. Ebbene! continuerò io, perchè non volete altresì che Dio riguardi con la stessa indifferenza il più perfetto ed il meno perfetto, come quelli, che sono tutti e due in una specie di eguaglianza riguardo alla di lui sovrana perfezione, perchè può astenersi dell' uno e dell' altro, e che gli sono tutti due infinitamente inferiori, in modo che niuno di essi può determinarlo invincibilmente?

Scegliete, proseguirò io, come vi piacerà: o supponete che Dio non paragona le cose tra loro, e ch' ei riguardi le più ineguali come essendo eguali riguardo a lui, perchè può fare ammeno egualmente di tutte; o supponete che le paragoni tra loro. Se supponete ch'egli non le paragoni tra loro, ma solo che le riguardi in una specie di eguaglianza, come essendogli tutte infinitamente inferiori, da questo momento riconoscete Dio tanto libero di sciegliere tra il più perfetto ed il meno perfetto, quanto di scegliere tra fare il mondo e non fare nulla. Che se voi supponete, al contrario, che Dio paragoni le cose tra loro, e che in quanto a questo paragone è che si determina, non confesserete che come l' ordine lo determina al più perfetto paragonandolo col meno perfetto, deve

altresì determinarlo alla creazione del mondo, paragonando il mondo, ch' è l' opera la più perfetta, secondo voi, col niente, ch' è la imperfezione sovrana? Non dite che Dio può agire o non agire; ma che, supposto ch' egli agisca, deve necessariamente agire in Dio, vale a dire nel modo più perfetto. Supporre che Dio possa agire o non agire, è supporre dapprima senza pruova ciò che ho diritto di mettere in quistione, secondo i vostri principii. Se Dio non può agire in Dio se non che producendo l' opera più perfetta, perchè la di lui sapienza gli fa necessariamente preferire il più perfetto all' imperfetto, donde proviene che questa medesima sapienza non lo determina parimenti a preferire l'opera la più perfetta al niente?

Vedete dunque ove vi mena il vostro principio! È quistione di fare una mosca od una formica? Dio, secondo voi, non può dispensarsi dal consultare l'ordine inviolabile, e di seguirne fino alla menoma circostanza tutte le leggi. Bisogna assolutamente che dia al vile animale il più alto grado di perfezione ond' è capace, e che lo faccia nel modo più semplice e più perfetto. È quistione della più grande scelta che Dio abbia mai fatto; si tratta di creare il mondo o di non crearlo? In questa scelta che è il fondamento di tutte le maraviglie della di lui sapienza, l' ordine non ha alcuna regola di perfezione a proporgli: quest'ordine, si severamente geloso della più grande perfezione in tutto, non trova alcuna ineguaglianza tra l' essere più perfetto ed il niente, esso che trova che la differenza del minor grado di perfezione decide irrevocabilmente in favore del più perfetto. Che dunque! Quando Dio sceglie tra due disegni della sua opera un solo grado di perfezione nell' uno più che nell' altro prevale, determina Dio invincibilmente, e gli toglie tutta la sua libertà; ma quando Dio sceglie tra fare il mondo e non farlo, vale a dire tra l' essere più perfetto ed il niente, tutti i gradi possibili di perfezione riuniti non possono determinar Dio a vincerla sul niente stesso!

Ma ancora questa grande scelta, questo profondo consiglio di Dio che si determina a creare il mondo, dovrebb' essere senza fallo il più grand' effetto di sua sapienza. Intanto, secondo voi, è un' azione indeliberata, un'azione senza ragione. Rammentatevi che voi dite spesso che

Dio agirerebbe senza ragione, ed in un modo indegno della sua infinita sapienza, quantunque volte agisse senza essere determinato dall'ordine a scegliere il più perfetto. Se egli non è dunque più perfetto a Dio di creare il mondo di quel che non crearlo, Dio lo ha creato dunque senza ragione; ed in un modo indegno della sua sapienza? Se, al contrario, gli è più perfetto di crearlo che di non crearlo, io torno sempre a conchiudere ch' egli lo ha dunque creato necessariamente, e che non ha avuto alcuna libertà in riguardo della sua opera.

Vediamo ancora ciò che fa dire all' autore che Dio è libero per fare la sua opera o non farla. È che la sua opera non avendo se non se una perfezione limitata ed infinitamente inferiore a quella di Dio, non può determinare invincibilmente la volontà divina a produrla. Abbiam veduto che tutto ciò è falso, secondo i principii dell' autore, poichè non bisogna, secondo lui, che un sol grado di perfezione, per determinar Dio invincibilmente. Ma supponiamo per un momento tutto ciò che gli piacerà: vediamo se lasciandolo fare troviamo qualche conseguenza nella sua dottrina. Come mi proverete voi mai, gli dirò io, che il mondo, tal quale lo vediamo, è l' opera la più perfetta che Dio possa produrre? Per me, io non vi veggo niente che di limitato in estensione ed in perfezione. Si è, mi risponderà lui, che quest' opera è infinita in pregio ed in perfezione per la incarnazione del Verbo. Il mondo non è stato fatto che per Gesù Cristo, e senza lui il Padre non vedrebbe in tutta quest' opera niente che portasse il carattere della infinita sapienza sua, nè che fosse degno di sue compiacenze.

Ebbene, lasciamo l'autore in piena libertà, o di considerare il mondo come separato dal Verbo divino, o di confondere il Verbo con l'opera di Dio, quantunque non v' abbia se non la umanità di Gesù Cristo che sia in effetti la sua opera. O voi considerate, gli dirò io, l' opera di Dio come infinitamente perfetta, a cagion del Verbo col quale fa un tutto indivisibile; o voi la risguardate come essendo di una perfezione limitata, non comprendendovi il Verbo.

Se non vi comprendete il Verbo, se riguardate l' opera come non avendo se non se una perfezione limitata, io

conchiudo che Dio avrebbe potuto crearla più perfetta che non è, e che quindi ha violato l' ordine; perchè si è negare la potenza infinita di Dio volendola limitare assolutamente ad un grado preciso di perfezione finita.

Se, per lo contrario, voi riguardate l'opera di Dio come infinitamente perfetta, a cagion del Verbo che vi si è unito e che fa con essa un tutto indivisibile, ecco le conseguenze che io ne deduco. Non obbliate che la vostra unica risorsa, per salvare la libertà di Dio nella creazione dell'universo sarà il dire che un'opera di una perfezione limitata, ed infinitamente inferiore a quella di Dio, non poteva determinarlo invincibilmente. Se dunque l'opera di Dio ha una perfezione infinita, voi non potete più dire che Dio è stato libero di crearla o di non crearla. A chi sperate persuadere ch'era così buono a Dio non far niente come fare un' opera infinitamente perfetta, un' opera tanto perfetta quanto lui medesimo, un' opera nella quale ha messo tutta la sua perfezione, poichè la pienezza della Divinità abita corporalmente in Gesù Cristo, e che voi non volete mai considerar l' opera in quanto che distaccata dalla pienezza della Divinità che v' abita? Secondo voi, tra due esseri limitati, un solo grado di perfezione la vince e determina Dio invincibilmente; e tra il niente ed un'opera infinitamente perfetta, l'infinita perfezione di quest'opera ch' è eguale a quella di Dio, o, per meglio dire, ch' è quella di Dio stesso, non potrà vincerla e determinare la volontà di Dio! Riconoscete le conseguenze necessarie di una siffatta dottrina; confessate che quest' opera infinitamente perfetta ha dovuto determinare Dio invincibilmente, e che quindi egli non ha avuto mai alcuna libertà in quanto alle sue creature, del pari che riguardo a sè stesso, se il vostro principio è vero.

CAPITOLO VII.

Bisognerebbe concludere da questo sistema che il mondo è un essere necessario, infinito ed eterno.

Se l'autore persiste a risguardare il Verbo divino come facente con l'universo, per l'incarnazione, un tutto indivisibile ch' è un' opera infinitamente perfetta, ecco il

mondo che, secondo l' autore, è infinito in perfezione: non gli resta più che di sostenerlo infinito in estensione attuale. Ma senza imputargli questo eccesso, io mi limito a provargli che secondo i suoi principii il mondo ch' è infinitamente perfetto è un essere necessario, e che ha dovuto essere eterno. Eccone la pruova.

S' è stato necessario, come abbiamo dimostrato coi principii dell' autore, che Dio creasse il mondo, perchè era più perfetto crearlo di quel che non crearlo, è stato necessario altresì che Dio lo creasse fin dalla eternità: a dati eguali per altro, senza fallo quel ch' è eterno è più perfetto in sè di quel che non è se non temporaneo.

È vero, risponderà l' autore; ma l' ordine richiedeva che il mondo non fosse prodotto che nel tempo, affinchè paresse che Dio potea assolutamente astenersene, essendo stato eternamente senza produrlo; dippiù, bisognava che il mondo marcasse, per il suo cominciamento, per la sua origine e la sua dipendenza.

Esaminiamo queste due ragioni l'una dopo l'altra.

In quanto alla prima, è falso che l'ordine domandasse che il mondo fosse creato nel tempo, per marcare che Dio potesse assolutamente farne ammeno; l' ordine non poteva aver voluto marcare ciò che non era vero. Secondo l' autore, come abbiam provato, Dio non poteva astenersi assolutamente del mondo: dunque l' ordine non ha potuto sospendere la creazione del mondo, per dinotare che Dio potea assolutamente farne ammeno; poichè Dio non poteva astenersi del mondo, e l'ordine ne richiedeva la creazione, come la cosa la più perfetta, Dio non poteva differirne la creazione per mostrare ch' egli era libero di non crearlo. Ecco dunque la prima sfuggita dell'autore distrutta, ed il mio raggionamento ritorna sempre: era migliore in sè che l' opera fosse eterna che temporanea; dunque l' ordine, ch' esige sempre il più perfetto, ha dovuto esigere da Dio la eternità del mondo.

Badate ancora che la risposta dell' autore si distrugge essa stessa, da qualunque lato si volge. Quand' anche, com' egli pretende, l' ordine avesse voluto che il mondo non fosse creato se non nel tempo, ciò non potrebbe essere per dimostrare che Dio è stato libero di creare il mondo, o di non crearlo. Fa uopo dire, al contrario, che

se Dio ha tanto differita la creazione del mondo, si è che non potea crearlo più presto: perchè non poteva violare l'ordine, che esigeva questo ritardo. Quindi, egli non ha potuto mostrare il suo sovrano dominio e la sua perfetta libertà in riguardo della creazione per una sospensione che non veniva se non da una assoluta ed immutabile necessità.

Veniamo ora alla seconda ragione, con cui l'autore sembra abbagliare i suoi lettori. Perchè vuol' egli che Dio non abbia potuto notificare la dipendenza della sua opera se non se creandola nel tempo? Dio non ha fatto i raggi del sole tanto antichi quanto il sole stesso? e non ha messo intanto in questi raggi la caratteristica della loro origine? Non si vede patentemente ch' essi vengono dal sole per illuminare l' universo? Come l' autore osa dire che Dio non poteva del pari mettere nella sua opera una impressione sì chiara alla sua potenza, che ogni creatura portasse per così dire il suggello della creazione? Non solamente bisogna che l' autore confessi che Dio l' ha potuto; ma non può evitare di dire ch' egli ha fatto, poichè secondo *S. Paolo* (1), Iddio si rende sensibile nelle sue opere, e ci discovre le sue maraviglie. Ma riguardiamo questa verità anche più da vicino. Un architetto che fa un edificio, un pittore che fa un quadro, non indica con la data della sua opera che la medesima non si è fatta da sè stessa, e che egli n' è l' autore: si vede questo edificio, si considera questo quadro, s'ignora quando sono stati fatti; ma, senza sapere il tempo, si vède bene che mani sapienti ed industriose hanno formato questo edifizio, che un abile pennello ha unito tutti quei colori; l' edifizio ed il quadro portano l' uno e l' altro l' impronta evidente dell'industria dell' artefice. Lo stesso è del mondo; aprite gli occhi, il mondo intero si offre a voi quale specchio in cui la potente mano di Dio è rappresentata; vi si vede un disegno tracciato e seguito in tutto. Dire che il caso l'abbia fatto, è la stessa follia che dire: Un edificio regolare e di una superba architettura si è formato da sè stesso per puro caso. Non è quistione

(1) Invisibilia enim ipsius... per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur *(Rom., 1, 20)*.

di sapere quando l' universo è stato fatto. Infine, porta la nota della sua origine; non si può vederla senza preoccupazione, e non confessare che una mano egualmente potente e saggia l'abbia formato. Quand' anche fosse eterno, converrebbe riconoscere che una sapienza eterna ne avesse ordinate tutte le parti per comporne un tutto in cui l' arte splende sì perfettamente. L' arte che regna manifestamente in tutta la natura è dunque l'impronta del dito di Dio, e come il suo suggello sulla di lui opera. Non abbisognavano altre impronte; e se ne fossero bisognate, dobbiam credere che Dio ne avrebbe trovate. Lui ch'è il padrone di tutt' i pensieri degli spiriti, non poteva forse renderli attenti quanto avrebbe voluto all' operazione con la quale egli fa tutto in tutto? La volontà con la quale avrebbe modificato così gli spiriti sarebbe stata senza fallo semplicissima e generalissima. Stante ciò, Dio poteva fare il mondo eterno. S' egli l' ha potuto; l' ha dovuto; se l' ha dovuto, l'ha fatto: perchè egli non viola giammai l'ordine, il quale preferisce sempre il più perfetto.

Dippiù, il fatto della creazione, tuttochè certissimo, di tutta la certezza di cui un fatto storico è capace, non sarà la nota dall'origine dell' universo di cui Dio dovea servirsi per mostrare che l'universo era la sua opera; faceva d' uopo una impronta che colpisse subitamente e senza discussione gli spiriti attenti. E ciò è che il bell'ordine dell'universo fa ammirabilmente; ma che la pruova istorica della creazione non saprebbe fare; essa non è che nel solo libro che chiamiamo la Scrittura santa, ignota alla più parte dei popoli e dei secoli. Tutti gli antichi filosofi pagani hanno ignorato questo fatto; non evvi se non i Giudei ed i cristiani che ne sono stati istrutti: vale a dire che questa storia della creazione del genere umano non è stata saputa che dal minor numero degli uomini. Siccome questa storia sarebbe la nota evidente della dipendenza del mondo riguardo al suo Creatore, poichè, al contrario, noi abbiamo bisogno tuttodì di provare questo fatto, ch' è sì antico e sì ignorato, per l' arte ammirabile che riluce nelle creature e per la dipendenza ch' è essenzialmente contenuta nell' idea degli esseri che *contingenti* si addimandano! Anche una volta, io convengo che il fatto della creazione è pro-

vato per la più autentica di tutte le storie, e ch' è propriissimo a persuadere la religione a tutti coloro che leggeranno questa storia attentamente; ma io pretendo che Dio abbia messo nella sua opera un' altra impronta molto più imponente e più universale della sua dipendenza, voglio dire dell' arte divina che regna in tutta la natura. Per l'una, bisogna leggere un libro o udir parlare queglino che l'hanno letto; per l' altra, non bisogna che aprire gli occhi. Ed in effetti quanti uomini, senza conoscere l' istoria della Scrittura, sulla semplice ispezione dell' universo, hanno conosciuto che Dio l' aveva formato! Quanto dunque la sapienza di Dio si sarebbe ingannata se, malgrado l'ordine inviolabile che tende sempre al più perfetto, avesse rinunciato a ciò ch' è il più perfetto in sè stesso, cioè l' eternità del mondo; per darci, con una creazione temporale indicata in un sol libro ignoto a tante nazioni, un segno della dipendenza delle creature meno luminoso, meno universale, e meno cognito della cosa significata medesima!

Tutte le ragioni con le quali l' autore può sostenere che il mondo non ha dovuto essere eterno cadono dunque da sè stesse. Se niente ha potuto impedirne la creazione nell' eternità, bisogna concludere, secondo l' autore, ch' è effettivamente eterno, e che non ha potuto essere altrimenti; perchè l' ordine immutabile vi ha determinato Dio invincibilmente, come alla cosa la più perfetta.

Resta ora di applicare all' eternità che dicesi *a parte ante* ciò che l' autore dice per quella che si nomina *a parte post*. L' opera di Dio, secondo lui, deve portare il carattere della sua eternità e della sua immutabilità: dunque bisogna che l' opera di Dio sia eterna *a parte post*. Altrimenti la sua volontà, che disfarrebbe ciò che ha fatto, sarebbe incostante. Non potrei dirgli del pari: Bisogna che l'opera di Dio sia eterna *a parte ante*; altrimenti la sua volontà, che avrebbe fatto ciò che non aveva fatto dapprima, sarebbe capace di novità e d' incostanza? Se la distruzione dell' opera di Dio dinota ch' egli cessa di volere ciò che ha voluto, il principio dell' opera indica altresì ch' egli incomincia a volere quel che non voleva. Se dunque, secondo l' autore, l'opera di Dio

non può mai finire, bisogna, per la stessa ragione, che la medesima non sia mai cominciata, e che sia eterna *a parte ante* tanto bene che *a parte post*. Ecco dunque, da una banda, l'unica ragione dedotta dall' ordine, che l'autore allegava contra l' eternità del mondo *a parte ante*, intieramente distrutta; da un' altra banda, ecco le ragioni di cui l'autore si serve per mostrare la eternità del mondo *a parte post*, egualmente concludenti per la sua eternità *a parte ante*. Ne segue dunque, secondo i suoi principii, quando essi sono esattamente spinti fino all' estremo, che il mondo infinitamente perfetto è eterno e necessario come Dio stesso, con questa sola differenza che se Dio è stato necessario al mondo per la sua creazione, il mondo è stato necessario a Dio per l' adempimento del suo ordine inviolabile, vale a dire per la conservazione della sua natura infinitamente perfetta. Quindi, la esistenza del mondo dipende dalla potenza di Dio, e l' infinita perfezione di Dio dipende dalla creazione eterna del mondo; in modo che Dio non può astenersi meno di creare il mondo che di generare il suo Verbo. Se cio è, l' essenza divina non è un essere assoluto ed indipendente; perchè non la si può concepire senza concepire l'ordine, e non si può concepire l'ordine senza concepire altresì il mondo esistente, come un essere ch' è fuori di Dio, e che gli è intanto necessario. È vero che in questa opinione si concepisce sempre il mondo come creato, ma come creato necessariamente, come essendo essenzialmente ligato all'ordine, ch' è l'essenza divina. Ora, sarebbe alla creatura una sovrana perfezione avere non solo una esistenza necessaria, ma necessaria a Dio stesso; e sarebbe a Dio una sovrana imperfezione di non poter esser perfetto, in una parola di non poter essere Dio stesso, senza l'esistenza attuale della sua creatura.

CAPITOLO VIII.

Pruove della libertà di Dio, nelle quali sembra che Dio ha potuto veramente creare un'opera più perfetta del mondo, e crearne eziandio una meno perfetta.

Dopo aver mostrati gli eccessi sorprendenti in cui i principî dell'autore lo menano insensibilmente suo malgrado, è tempo di stabilire altri principii chiari che distruggono i suoi, e che non abbiano alcuno degl'inconvenienti nei quali egli cade.

Cercheremo dunque la libertà di Dio nelle volontà che egli ha riguardo alle sue creature. Rappresentiamoci, secondo la bella imagine che ci dà *S. Agostino,* ogni opera di Dio come essendo in una specie di mezzo tra l' Essere supremo ed il nulla, che sono come le sue due estremità (*Contra Ep. manich. quam vocant Fundam.*, cap. XXXIII, ec., n° 36 e seg. t. VIII). Da qualunque lato la creatura si volge, scorge uno spazio infinito: l' essere limitato, in quanto che limitato, è infinitamente distante dall' Essere infinito; in quanto che essere, benchè limitato, è infinitamente distante dal nulla; la distanza infinita ch' è tra la creatura ed il nulla è in sè il contrassegno della perfezione infinita di colui che la fa passare dal nulla all'essere. Per ciò ogni grado di essere è buono e degno di Dio; e per ciò il minor grado di essere porta in sè il carattere della infinita perfezione del Creatore.

Bisogna dunque rappresentarsi (ed in ciò la imaginazione, ben lungi di disordinare lo spirito, non fa che sollevarlo per rendere le sue operazioni più perfette), dunque rappresentarsi tutte le perfezioni che Dio può dare alla sua opera, come una serie di gradi di un altezza e di una profondità senza limiti. Questi gradi da una parte montano, e dall' altra discendono sempre all' infinito. Dio vede tutti questi gradi; ma come sono infiniti, non ne vede alcuno di determinato al disopra del quale non ne vegga ancora altri che siano possibili; non ne vede anche alcuno di determinato che non sia finito, e che di conseguenza non ne abbia ancora d' infiniti al di sotto di lui.

Dio, come abbiam veduto, non ha libertà in quanto a sè stesso. La libertà è una potenza di scegliere. Chi dice scegliere dice prendere una cosa piuttosto che un' altra. Quegli dunque che trova tutto in un solo obbietto indivisibile, e che non può mai impedirsi di volerlo, non ha nulla a scegliere da questo lato. Ma dal canto delle sue opere, tutto si offre a Dio e tutto è degno di sua scelta. Egli non può nulla fare se non di buono; di conseguenza tutto ciò ch' è possibile, s' è veramente possibile, e se non è un giuoco di parole il dargli questo nome di possibile, è buono e conforme all' ordine. Se prendesi per l' ordine la sapienza immutabile ch' è la sua essenza medesima, bisogna dunque che l'ordine, il quale in questo senso è la natura divina, si accomodi a tutt' i diversi gradi di perfezione cui Dio può limitare la sua opera.

Aggiungiamo che Dio non può fare una creatura che riunisca in sè tutt' i gradi di perfezione possibile; perchè siffatta creatura, o sarebbe infinitamente perfetta, nel qual caso sarebbe Dio stesso, ovvero non avrebbe che un grado finito di perfezione, e di conseguenza vi sarebbero ancora altri gradi di perfezione possibili al di sopra di quelli che possederebbe. Bisogna dunque non imaginarsi che la potenza di Dio sia infinita, in quanto che può produrre una creatura infinitamente perfetta. Producendo questo essere egli produrrebbe sè stesso, produrrebbe il suo Verbo, come soventi dice *S. Agostino*, e non una creatura. Onde, a forza di volere estendere la sua fecondità e la sua potenza, la si distruggerebbe; perchè lo si porrebbe con ciò in una vera impotenza di produrre qualche cosa fuori di lui.

In che dunque la potenza di Dio sarà infinita? O sarà in quanto che Dio può produrre un certo grado di perfezione finita, al di là del quale non può nulla più; ovvero sarà in ciò che può scegliere liberamente in questa estensione di gradi di perfezione finita, che montano e che discendono sino all'infinito. Ma si oserà dire che v'ha un grado preciso e fisso al disopra del quale Dio non possa niente fare?

La potenza di Dio, dirà forse l'autore, potrebbe assolutamente andare più oltre; ed in questo senso è senza limiti, ma l'ordine la determina ad arrestarsi là.

Questa miserabile sfuggita è stata digià troppo distrutta. Dio non ha alcuna potenza per le cose che non potrebbe fare senza cessare di essere Dio: ora, egli non può, senza cessare di essere Dio, violare l'ordine, ch' è la sua infinita sapienza e la sua infinita perfezione; inoltre, non bisogna mai risguardare l'ordine e la potenza divina come due cose, di cui l' una arresta l'azione dell' altra. La potenza divina e l' ordine non sono che l' essenza infinitamente perfetta di Dio : ciò che Dio non può secondo l'ordine, egli non lo può in alcun senso , del pari che non può distruggersi lui medesimo.

Riprendiamo ora la continuaziune della nostra prova. Se vi è un grado preciso e fisso di perfezione finita al di là del quale Dio non possa niente produrre secondo l'ordine, ne segue chiaramente che la sua potenza è assolutamente limitata a questo grado, che non ne ha alcuno al di là, e per conseguenza che siffatta potenza non può in alcun senso essere chiamata infinita.

Che se si ha orrore di questa empietà , e che si riconosce in Dio la potenza di aggiungere sempre, montando verso l infinito, nuovi gradi di perfezione ad ogni grado determinato che avrà messo nella sua opera, ecco la potenza infinita di Dio salvata: ma ecco altresì il principio fondamentale dell' autore distrutto senza risorsa. Perchè, ben lungi che Dio non possa produrre se non il più perfetto, ne conseguita ch' egli non può mai produrre il più perfetto, atteso che può sempre aggiungere qualche nuovo grado di perfezione ad ogni perfezione determinata.

Non dobbiamo più che riunire le verità digià stabilite, e troveremo la perfetta libertà di Dio che *S. Agostino* chiama *libero arbitrio* , e di cui *Tertulliano* dice che la nostra libertà è una imagine ed una effusione. Noi abbiam notato, con *S. Agostino*, che il minor grado di perfezione è infinitamente distinto dal nulla, egualmente che i gradi che gli sono superiori. Tutt' i gradi superiori che sono concepibili sono infinitamente distanti da Dio , del pari che questo grado inferiore. Che n' emerge da ciò ? Che ancorchè sieno ineguali tra loro sono intanto egualmente inferiori a Dio, poichè tra più distanze infinite non ve n' ha di più grandi le une delle altre.

Non solo questo ragionamento è buono in sè stesso; ma è decisivo contro l' autore, pei principii dell'autore stesso. Io non fo che dire sui gradi infiniti di perfezione possibili quello che egli ha detto sulla eternità del mondo. Ascoltiamo le sue parole: « Non pensate che Dio abbia ritardato la produzione della sua opera : egli ama troppo la gloria che ne riceve in Gesù Cristo. Si può dire, « in un senso verissimo, che l' ha fatta non appena ha « potuto farla. Perchè, quantunque a nostro riguardo « egli l' abbia potuto creare dieci mila anni innanzi il « principio de' secoli, dieci mila anni non avendo punto « riguardo all' eternità, egli non l' ha potuto fare nè più « presto nè più tardi, poichè è stato d' uopo che una e« ternità li precedesse. (*Trattato della natura e della Grazia*, *disc.* I, art. V). Ed ancora Basta dire che una eter« nità ha dovuto precedere la incarnazione del Verbo, « per far comprendere che questo gran mistero non è « stato compiuto nè troppo presto nè troppo tardi. » (*op. cit.* art. VI).

Voi vedete ch' egli suppone che l' ordine non ha permesso a Dio di fare il mondo eterno : donde conclude che Dio non ha potuto fare il mondo nè più presto nè più tardi di quello che l' ha fatto, perchè una durata più lunga di dieci mila anni di quella che ha dato alla di lui opera, rimontando verso l'origine, sarebbe sempre egualmente disproporzionata all' eternità. Non mi resta ora se non che dire all' autore : Tutti i diversi gradi di perfezione finita, benchè ineguali tra loro, hanno una eguale sproporzione con la infinita perfezione del Creatore, come i dieci mila anni aggiunti al principiare dei secoli, quantunque ineguali alla durata presente del mondo, non lasciano di essere sproporzionati quanto essa alla eternità di Dio : se Dio ha potuto, secondo voi, rinunciare a questi dieci mila anni, che paragonati alla durata presente del mondo la sorpassano di molto; se Dio è stato libero di rinunciarvi, perchè questo aumento di dieci mila anni avrebbe lasciata la durata del mondo senza relazione e senza proporzione con la eternità, non dovete voi confessare del pari che Dio ha potuto rinunciare eziandio a certi gradi di perfezione possibili, e limitarsi agl' inferiori, perchè, quand' anche avesse aggiunto alla

sua opera questi gradi superiori di perfezione, l'opera sarebbe sempre rimasta senza relazione e senza proporzione con la infinita perfezione di Dio? Come Dio non ha avuto ragione, in quanto alla eternità, di fare il mondo dieci mila anni più presto che non l'ha fatto, Dio non ha avuto ragione altresì per preferire, nella creazione della sua opera, il centesimo grado di perfezione, per esempio, al cinquantesimo, poichè il centesimo non è meno inferiore del cinquantesimo alla infinita perfezione di Dio che sceglie, tutti e due essendo egualmente disproporzionati e senza relazione a questa perfezione.

In questa superiorità infinita di Dio, che gli rende tutte le cose possibili egualmente indifferenti, io trovo una perfetta libertà. Siccome egli è infinitamente al disopra di tutto ciò che può scegliere, e sovranamente libero di una libertà ch'è la perfezione sovrana. Noi stessi siamo liberi a proporzione che partecipiamo di vantaggio a questa perfezione ed a questa superiorità sulle cose che si offrono alla nostra scelta. Ma lasciamo ciò che risguarda la nostra libertà, perchè abbisognarebbe di una spiega più estesa: limitiamoci ora a quella di Dio. Egli vede ogni creatura possibile, in quel grado di perfezione che gli piace elevarla od abbassarla, infinitamente distante da lui e dal nulla. Il primo degli angeli ed un atomo sono senza fallo inegualissimi tra loro; ma l'uno non è più lontano che l'altro da Dio e dal nulla, poichè ne sono tutti e due infinitamente distanti. Dio era dunque libero di fare il mondo o di non far nulla; perchè secondo il linguaggio delle Scritture, le più nobili creature *sono riputate niente dinanzi a lui* (*Is* XL, 17); esse sono sempre infinitamente distanti dalla sua infinita perfezione. Egli è stato libero di fare il più perfetto od il meno perfetto, perchè il meno perfetto è infinitamente distante dal nulla, e porta per ciò il carattere della infinita perfezione del Creatore, e che il più perfetto è infinitamente inferiore, del pari che il meno perfetto, alla infinita perfezione. Egli è stato libero di creare il mondo sì presto e sì tardi che gli è piaciuto, ed ha potuto crearlo con la durata che gli ha dato: egli poteva altresì crearlo diecimila anni prima il cominciar dei secoli, perchè il mondo è sempre degno di lui, e che il mondo è intanto troppo al di sotto di lui

per determinar Dio, per la sua perfezione, a cavarlo dal nulla. Egli è libero, dopo averlo creato, di distruggerlo quando che gli piacerà: non già ch'egli possa essere incostante nei suoi disegni e cessar di volere quello che ha voluto; ma si è che Dio, sempre infinito al disopra della sua opera, e di conseguenza compiutamente indipendente dalla gloria che potrebbe trarne, ha potuto risolvere nel suo consiglio libero, che è eterno ed immutabile, di non fare il mondo se non in un certo tempo, e di non lasciarlo durare se non un certo numero di secoli. La fine, del pari che l' origine della sua opera, non indicherebbe in lui ombra alcuna di cangiamento, poichè sarebbe per una volontà eterna ed immutabile che gli avrebbe dato una fine del pari che una origine. Per cangiare fa uopo o incominciare a volere ciò che non voleva, o cessar di volere ciò che ha voluto. Ma se io fo un' opera nel disegno di non farla sussistere se non due anni, e dopo i due anni la distruggo, il mio disegno si compie; e ben lungi che la distruzione della mia opera sia in me una incostanza, è, per lo contrario, il compimento di un volere costantissimo, ed io sarei anzi incostante ove non la distruggessi nel tempo in cui ho risoluto distruggerla. Bisogna ragionare nell' istessa guisa per Dio: egli può aver voluto eternamente ed immutabilmente che la sua opera avesse una origine ed una fine; in questo caso, l'origine e la fine dell'opera sono egualmente la esecuzione della volontà costante ed immutabile di Dio: non vediamo noi che per una volontà incapace di cangiamento fa cangiare ogni giorno tutta la natura?

In tutte le scelte che Dio fa per agire al di fuori o per non agire, per produrre il più od il meno perfetto, non bisogna cercare altra ragione che la sua superiorità infinita ed il suo sovrano dominio su tutto ciò che può fare. Egli è sì grande che una creatura non può avere in sè di che determinarlo a preferirla ad un' altra. Esse sono ambedue buone e degne di lui, ma ambedue infinitamente al disotto della sua perfezione. Ecco la sua pura libertà, che consiste nella piena potenza di determinarsi da sè solo, e di scegliere senz' altra causa di determinazione che la sua volontà suprema, che fa buono tutto ciò che vuole. Ecco ciò che la Scrittura chiama *suo buon*

piacere, e *decreto di sua volontà*. Se la meditiamo bene, troveremo che la più alta idea di perfezione è quella di un essere il quale, nella sua elevazione infinita al disopra di tutto, non può trovare mai norma fuora di lui, nè essere determinato dalla ineguaglianza degli oggetti che vede, ma chi *vede le cose le più ineguali eguagliate in qualche modo, vale a dire egualmente nulla, paragonandole alla sua altezza sovrana* (1), e che trova nella sua propria volontà l'ultima ragione di tutto ciò che ha fatto. Questa idea è la più alta e la più perfetta che abbiamo, e per conseguenza è quella che Dio ci ha dato della sua natura. Dopo di ciò, dite che Dio essendo infinitamente saggio, non può niente fare se non con una sapienza che preferisce sempre il migliore.

La sapienza infinita di Dio non può determinarlo a scegliere il migliore quando non vi è alcun obbietto determinato che sia effettivamente tale in quanto alla sua perfezione sovrana, *da cui le cose più perfette sono sempre infinitamente lontane* (BOSSUET).

È intanto vero che in questa scelta pienamente libera, in cui Dio non ha altra ragione di determinarsi oltre il suo buon piacere, la sua perfetta sapienza non lo abbandona mai. Per essere sovranamente indipendente dalla ineguaglianza di tutti gli oggetti finiti tra loro, egli non n' è meno saggio; vede questa ineguaglianza di tutti gli oggetti tra loro; vede la loro eguaglianza riguardo alla sua perfezione infinita; vede la loro lontananza infinita dal niente; vede tutte le correlazioni che ciascuno di essi può avere con la sua gloria, e tutte le ragioni di produrlo; vede una ragione generale e superiore a tutte le altre, ch' è quella della sua indipendenza e della imperfezione di ogni creatura relativamente a lui; vi trova il suo sovrano dominio e la piena sua libertà: l' esercita per fare il bene a quella misura che gli piace. Non vi è in tutte le vedute di Dio, che agisce liberamente, una scienza ed una sapienza infinita?

Che queste idee sulla Divinità, si conformi alla Scrittura, sieno molto più alte e più pure di quelle dell'autore, il quale vuole assoggettare la volontà di Dio ai suoi prin-

(1) Le parole impresse in *corsivo* sono di *Bossuet*.

cipii, e darle una norma fuori di lui, determinandola sempre per la ineguaglianza degli esseri possibili! Ascoltiamo la Scrittura, che ci fa udire che cosa è la libertà di Dio. Essa ce lo rappresenta come godendo nella creazione dell' universo; essa ci mostra il mondo intiero come una tenda rizzata la sera pei viaggiatori, e che toglie l' indomani; ci fa vedere questo cielo che ci covre per la sua vôlta immensa, e questa terra che ci porta, come pronta a disparire: *Eglino passeranno*, dic' essa, *con impetuosità; se ne fuggiranno alla vista del supremo giudice.* Dio rinnoverà tutto, formando un *cielo nuovo* ed una *novella terra.* Queste frequenti espressioni dello Spirito Santo ci fanno sentire altamente che Dio non tiene per nessuna legge ad alcuna delle sue creature. Consultate i profeti; ascoltate un paragone che sembra basso, ma ch' è forte e sensibile, per rappresentare che cosa è Dio ed il suo diritto sulla di lui creatura. Iddio l' ha messo nella bocca di quelli uomini celesti, e poi anche in quella di *S. Paolo.* Il vasaio, dicono essi, volge, e rivolge, come gli piace, la sua materia, che non ha egli fatta; e nessuno può domandargli perchè la faccia così. Egli le dà una forma, poi la rompe: non cercate altra ragione che la sua volontà. Dio, che non è, come questo vile artigiano, assoggettato alla sua opera per le necessità della vita, non ha alcun bisogno della sua materia; non solo la ordina, ma la fa: essa non è materia, non è niente che per lui. Sia che la forma, sia che la rompe, egli è saggio e fa ciò che vuole, e ciò che vuole è sempre buono. Ha dritto di farlo, mostra ed esercita il suo impero; egli è tutto riguardo a questa materia, essa non è niente per lui.

CAPITOLO IX.

In qual senso è vero il dire che l'opera di Dio è perfetta, ed in qual senso è vero il dire ch' è imperfetta.

Come si può fare, dirà l' autore, che Dio sia libero di creare un essere imperfetto? Può egli esser mai l'autore della imperfezione?

Fa mestiere osservare con *S. Agostino* che avvi due sorta d'imperfezione: l'una in quanto alla perfezione con-

siderata in sè stessa, e l'altra riguardo al grado di perfezione a cui Dio ha fissato la natura di ciascun essere. In questo primo modo tutto è imperfetto, e Dio non può nulla creare che tale non sia; nell'altro, ci dice egli medesimo che tutto ciò che ha creato sarà buonissimo, cioè perfettissimo, perchè ogni essere è uscito dalle mani del suo Creatore con tutto il grado di perfezione convenevole al suo stato ed alla sua natura. Se Dio non avesse creato tutti gli esseri con questo grado di perfezione, potrebbe dirsi, in certo modo, ch'egli sarebbe l'autore della imperfezione, perchè rifiuterebbe alla sua opera la perfezione che l'ordine le destina; ma, al contrario, Dio dando ad ogni essere tutto ciò che gli conviene (1), quando un essere non ha il grado di perfezione al quale Dio ha fissato la sua natura, è un difetto contrario all'ordine, e questo difetto non può venire da Dio; perchè Dio non può, contro la sua propria volontà e la sua propria sapienza, togliere alla sua opera ciò che le ha dato per formare la di lei natura. Quando l'opera di Dio è imperfetta in questo senso, bisogna che questa imperfezione venga dalla volontà creata. La creatura intelligente può peccare, vale a dire ch'è fragile e corruttibile, à cagion del nulla dond'è cavata, e che la sua fragilità è come il carattere del nulla che porta sempre impresso. Che cosa vuol dire corrompersi? è diminuirsi. Come la volontà creata può diminuirsi essa stessa? Si è volendo; perchè se la volontà potesse diminuirsi per altra cosa che non il proprio volere, non si diminuirebbe punto essa stessa: è dunque pel suo proprio volere che la volontà si diminuisce e si corrompe essa stessa. Questa diminuzione volontaria è il suo peccato; dappoichè essa rendesi per questo contraria all'ordine, cioè al grado di perfezione in che la sapienza divina avea fissata la sua natura. Questa specie d'imperfezione, tutto che non consiste in niente di reale e di positivo, non può essere nell' opera quand' esce dalle mani di Dio; altrimenti Dio avrebbe fatto un'opera contraria a sè stesso. Il peccato della creatura intelligente può attirare eziandio una diminuzione

(1) Tutto ciò che precede, dal principio del paragrafo, è di *Bossuet*.

dell' opera materiale; perchè l'universo essendo fatto per l'uomo, e l'uomo essendosi diminuito volontariamente, egli merita, per punizione del suo peccato, che ciò ch'è fatto per lui sia diminuito, e che tutta la natura, ch' è a suo uso,non abbia più per lui le stesse facilità e le medesime attrattive. Ma infine voi vedete che, Dio dando a ciascun essere tutto ciò che gli conviene secondo il genere di perfezione cui lo limita, l'ordine e la sapienza di Dio rilucono sempre nella formazione delle creature, anco le meno perfette.

Si vede dunque che avvi una sorta d'imperfezione che non è contraria alla sapienza di Dio. Da che una creatura è limitata in perfezione, vi è in essa la negazione di tutti i gradi di perfezione superiore alla sua. Questa imperfezione non è l'opera di Dio, perchè non è niente di positivo, ma Dio la lascia nella sua opera. Se voi mi domandate perchè, io vi risponderò: Perchè Dio non può produrre fuori di sè un essere infinitamente perfetto, il quale essendo pure perfetto come lui, sarebbe una seconda Divinità. Quindi ogni essere,a qualunque alto grado di perfezione limitata che Dio l'eleva, ha sempre inevitabilmente in sè, pei suoi limiti,la negazione o l'assenza di un numero infinito di gradi di perfezione possibili.

Queste due specie d' imperfezione di cui ho parlato vengono spiegate da *S. Agostino*, nel libro che ha fatto sull' *Ordine*. Donde proviene, dice questo Padre, che le creature sono imperfette? Bisogna accusarne la sapienza del Creatore? Dapprima egli risponde che sovventi ciò che pare un difetto in una parte dell'universo è una perfezione in quanto al tutto, ed alle ragioni segrete dell' autore della natura per il compimento della sua opera. Osservate, di passaggio, che questa risposta basta per rovesciare il sistema dell' autore; perchè se vediamo, per esempio, la pioggia cadere nel mare, benchè non ne conosciamo alcuna utilità, fa mestieri conchiudere, secondo *S. Agostino*, che ciò che sembra un difetto è una perfezione in quanto alle ragioni segrete dell'autore della natura, che non bisogna mai sperare di scovrir tutte.

Ma riprendiamo il prosieguo del ragionamento di *S. Agostino*. Questo Padre mostra che l'opera di Dio uscen-

do dalle di lui mani non ha alcuna delle imperfezioni del primo genere, vale a dire che non manca di alcuna delle perfezioni che le convengono, secondo il genere cui Dio l'ha limitata: ma questo Padre non si limita a questa risposta; egli confessa eziandio che Dio non ha dato alla sua opera perfezioni che avrebbe potuto mettervi all'infinito, che non l'ha creata infinitamente perfetta, cioè a dire, come *S. Agostino* spiega egli stesso, che non ha generato il suo Verbo creando il mondo, e che il mondo non è il Verbo divino. Evvi, dic'egli, questa differenza tra ciò ch'è *prodotto da Dio* e ciò ch'è *prodotto per lui*. Ciò ch'è *prodotto da lui* è infinitamente perfetto al par di lui, è il suo Verbo: ciò che non è se non *prodotto per lui* ripete da lui d'essere, e per conseguenza d'essere buono; ma ciò che non è se non prodotto per lui ripete altresì dal niente dond'è cavato, di non essere che con misura, di poter diminuirsi, e di poter anche non esser più. Quindi, il carattere essenziale della creatura è di essere buona, poichè viene da Dio; ma di non esser buona che sino ad una certa misura, e per conseguenza di essere in questo senso imperfetta, perchè non è Dio stesso, ch'è il solo essere perfetto. Che questa dottrina sia propria a farci comprendere una verità racchiusa nell'idea che abbiamo dell'Essere infinitamente perfetto! Si è ch'egli può fare il più ed il meno, ora l'uno ora l'altro, o tutti e due insieme, ovvero giammai nè l'uno nè l'altro. Chi può il più, e chi può altresì il meno, per unirli o separarli, come gli piace, può senza dubbio davvantaggio che quello che non può mai che il più. Un architetto, che può quando gli piace fare palagi vasti e magnifici, e quando gli piace delle case mediocri, ma regolari e ben disposte, è senza fallo più grande e più perfetto nella sua arte che quegli il quale non potrebbe mai fare se non palazzi superbi.

CAPITOLO X.

In qual modo Dio agisce sempre per la sua gloria.

Tutto ciò non mena ancora, dirà forse l'autore, al fondo della difficoltà. Io non pretendo che Dio non possa lasciare nel niente le sostanze del genere il più perfetto, e creare quelle che sono di un grado inferiore di perfezione; ma sostengo che se Dio preferisce l'essere meno perfetto al più perfetto, è per qualche motivo che ha una relazione segreta alla sua gloria, per la quale egli agisce sempre: ora è certo che l'opera la più perfetta, quando è presa nel suo tutto, glorifica Dio davvantaggio che non il meno perfetto. L' interesse della sua gloria, ch' egli cerca unicamente, lo determina dunque sempre a mettere la più gran perfezione in tutto ciò che fa.

Ma tronchiamo la difficoltà. Io convengo che il fine che Iddio si propone è sempre infinitamente perfetto. Il suo fine, è lui medesimo; egli non può dunque agire se non per la sua gloria; ma tuttochè non possa agire che per essa, quantunque volta agisca, non è vero, secondo la stessa confessione dell' autore, che Dio è libero di non agire, e di non volere di questa gloria? Non è vero, secondo l'autore, che *la gloria che torna a Dio dalla sua opera non gli è essenziale* (*Op. cit.* art. IV)? Egli conviene adunque in questo punto con *S. Tommaso*, e con tutti i teologi, che chiamano questa gloria *accidentale*. Quindi noi non dobbiamo lasciarci abbagliare da queste massime generali: Dio agisce sempre per la sua maggior gloria. Questa gloria che Dio cava dalla sua opera è sempre limitata, al pari dell'opera che la procura, e di conseguenza infinitamente inferiore a Dio. Senza dubbio la sua maggior gloria è la sua gloria essenziale, che consiste a non aver mai bisogno della gloria esteriore ed accidentale ch' egli cava dalle sue opere. Questa gloria esteriore essendo accidentale, è limitata in quanto che accidentale, Dio può rigettarla intera od in parte, come gli aggrada: in quanto che limitata, essa non può mai montare ad un grado al disopra del quale non se ne possono concepire altri; e di conseguenza, ben lungi che Dio cer-

chi sempre nella sua opera il più alto grado di gloria, è manifesto ch' egli ne lascia sempre di possibili all'infinito al di sopra di quello che sceglie. Si vede per ciò quanto è falsa questa proposizione generale ed assoluta: *Dio cerca sempre nella sua opera la sua maggior gloria*, se si fa consistere questa maggior gloria nel più o men di grado di perfezione nella sua cratura.

Che! si dirà, oserete voi sostenere che Dio può creare il mondo materiale senza alcuna natura intelligente per ammirarne la bellezza e l'ordine? È uscir di quistione. Quand' anche la sapienza di Dio richiedesse che il mondo, con tutt' i suoi ornamenti, non fosse creato senza nature intelligenti che potessero ammirarlo, non ne seguirebbe che Dio fosse necessariamente determinato a dare al mondo il più alto grado di perfezione per eccitare una più grande ammirazione nelle nature intelligenti e per procurarsi una più grande gloria. Potrebbe darsi che la sapienza di Dio richiedesse che quest'opera non fosse sì ammirabile senza essere ammirata, e che nemmeno Dio fosse libero di aumentarne o di diminuire questa perfezione dell'opera e questa ammirazione delle nature intelligenti, come gli piacerebbe.

Ma andiamo più innanzi. Quest'ordine e questa bellezza dell'universo, non sarebbe un frutto della sapienza e della potenza divina? Quantunque non vi fosse alcuna natura intelligente, la creazione della materia passata dal nulla all'essere, la disposizione, la proporzione, l'armonia di tutte le parti del mondo, la giustezza dei loro movimenti, la correlazione industriosa che essi avrebbero tutti al medesimo fine con una sì grande varietà, tutto ciò non indicherebbe un genio fecondo ed una mano onnipotente? tutto ciò non sarebbe piacevole agli occhi di Dio? tutto ciò non sarebbe degno della sua compiacenza? È vero che gli spiriti ch' egli ha creato accrescono di molto la perfezione della di lui opera, e che la loro ammirazione aumenta la sua compiacenza? Ma che gli torna dalla bellezza della natura e dall' ammirazione degli spiriti, se non di compiacervisi o di vedervi la sua grandezza indicata? Ma, laddove egli si compiace ora nella bellezza della natura e nell'ammirazione ch' essa cagiona agli spiriti, secondo la supposizione che facciamo, si sarebbe com-

piaciuto, solamente nella bellezza della natura inanimata: come se l'opera fosse stata meno perfetta, vi si sarebbe meno compiaciuto; perchè egli si compiace in ogni creatura secondo il grado di eccellenza che vi mette; ma in fine vi ci si sarebbe compiaciuto. Questa compiacenza non è altro se non l'amore che egli ha per la sua perfezione infinita e per tutto ciò che n'è qualche effusione. Più la creatura è perfetta, più somiglia alla perfezione divina; quindi, più essa è perfetta, più Dio l'ama e si compiace di vedervi la sua imagine. Ma infine egli non ha alcun bisogno di questa compiacenza per essere felice; come non ne ha alcun bisogno, non la cerca se non in quanto che gli piace. Per quanto grande fosse, essa sarebbe sempre limitata, e non potrebbe mai aumentare il fondo infinito della sua felicità naturale, che gli viene dalla compiacenza che ne ha egli stesso.

Questa gloria esteriore non mettendo nulla in Dio ed essendo accidentale, per la confessione stessa dell'autore, fa mestieri concludere che Dio può volerla al grado che gli piace, e che non può mai volerla se non ad un grado finito, perchè egli non può mai, come abbiamo veduto, fare creature infinitamente perfette. La misura di questa gloria gli è dunque arbitraria, del pari che la misura di perfezione che può mettere nella di lui opera.

CAPITOLO XI.

L'ordine in qual senso si prenda, non determina mai Dio all'opera la più perfetta.

Se considerasi l'ordine dal canto di Dio, la sua sapienza è che rapporta tutto alla di lui gloria, e che prende mezzi atti a procurarsela. In questo senso, non può mai essere che uguale in tutte le opere di Dio; perchè Dio, in tutto ciò che fa, vuole la sua gloria, e prende mezzi perfettamente convenevoli per procurarsela, secondo la misura in cui la vuole. Quindi, che faccia poco o che faccia molto, che non crei che un atomo inanimato o che crei l'universo tale quale lo vediamo, l'ordine è sempre lo stesso; perchè Dio prende sempre le sue misure per la esecuzione con una eguale sapienza, in tutt' i suoi dise-

gni ineguali. Onde l'ordine preso in questo senso non può mai determinare Dio al più perfetto, poichè l'ordine ha una perfezione sempre infinita, indipendentemente dai gradi di perfezione delle diverse opere.

Io non credo che l'autore voglia considerare l'ordine come una legge suprema, che non è nè il Creatore nè la sua opera: sarebbe il destino. Resta dunque di considerare l'ordine dal lato di Dio: ecco come *S. Agostino* lo ha riguardato. In questo senso l'ordine è una modificazione dell'essere creato. Questa modificazione è un bene che si trova sempre in ogni creatura a qualche grado; ma esso può trovarvisi a diversi gradi, montando o scendendo all'infinito, secondo che piace a Dio. Egli non fa mai nulla se non con ordine: non solo agisce con un ordine infinito da sua parte, come abbiam veduto; ma ancora mette un ordine limitato nella sua opera, ch'è una effusione ed una imagine del suo *ordine infinito.* Ma infine quest'ordine, ch'è nell'opera, è una perfezione prodotta e limitata; l'opera non può esser reale senza aver qualche grado di bontà, e per conseguenza d'ordine. Ma quest'ordine è capace, come la bontà e l'essere, di montare o discendere all'infinito, per gradi che sono tutti indifferenti a Dio.

Non mi son io che fo questa decisione contro l'autore, è *S. Agostino*, il quale così parla contro dei manichei con tutta l'autorità della Chiesa cattolica. « Noi altri cattoli-
« ci cristiani, dic'egli, adoriamo un Dio, dal quale ven-
« gono tutte le cose, sia grandi, sia piccole, dal quale
« viene ogni misura, sia grande, sia piccola, dal quale
« ogni bellezza sia grande, sia piccola, dal quale ogni
« ordine, sia grande, sia piccolo (*De Nat. bon contr. Ma-*
« *nich. cap. III. tom. VIII*).» L'autore osserverà che tutti i cattolici cristiani credono che l'ordine, per quanto piccolo sia, è degno di Dio. Riprendiamo le parole di *S. Agostino*: « Perchè tutte le cose, quanto più sono mi-
« surate, abbellite ed ordinate, han un maggior grado
« di bontà; ed al contrario, meno sono misurate, abbel-
« lite ed ordinate, meno altresì sono buone... Queste tre
« cose, la misura, la bellezza e l'ordine sono dunque beni
« generali nelle creature di Dio... Dio è al disopra di ogni
« misura, di ogni bellezza e di ogni ordine della sua

« creatura. Queste tre cose dunque là ove son grandi so-« no grandi beni, là ove sono piccole sono piccoli beni ; « ma là ove non sono ad alcun grado non vi è alcun be-« ne ».

Notate che *S. Agostino* per salvare l' autorità cattolica contro le sottigliezze de' manichei, mette Dio al di sopra di ogni ordine, e l'ordine variabile secondo i suoi diversi gradi ai quali piace a Dio di farlo montare o discendere.

È vero, risponderà forse l' autore, che l' ordine preso in questo senso è suscettibile di diversi gradi, che sono tutti limitati, e di conseguenza indifferenti a Dio Confesso anco ch' è ineguale nelle diverse parti dell' universo. Il sole è più bello ed ha più di ordine di un grano di polvere. Il corpo dell'uomo è più perfetto di quello di un verme. Ma sostengo che la stessa diseguaglianza delle parti contribuisce alla perfezione del tutto, e che il tutto contiene tutta la perfezione che Dio poteva mettervi.

Ebbene, risponderò io all' autore, prendete l'opera di Dio nel suo tutto ; non eccettuate nulla di tutto ciò che Dio vi ha messo per perfezionarla ; non allegate che se ciascuna parte non ha tutta la perfezione che potrebbe avere, si è che non le conviene averla in quanto al tutto. Non riguardate dunque più che il tutto, ch'è secondo voi al più alto grado di perfezione possibile ; fatene una esatta estimazione, comprendendovi tutto ciò che ha di proporzione,d'ordine e di relazione alla gloria di Dio, in una parola, tutto ciò che la semplicità delle leggi generali e particolari può avervi messo di perfezione in ogni genere. Ma checchè ne sia, non dimenticate nulla di tutto ciò che può rilevare il pregio dell' opera considerata nel suo tutto, affinchè non abbiamo più bisogno di ritornare alla sua estimazione.

Ciò fatto, o voi credete che Dio potrebbe darle ancora un grado di perfezione al di là, o no. Se voi credete che non lo può, questa perfezione è infinita o no ? Se non è infinita, ecco la potenza di Dio, come tante volte l'abbiamo detto, limitata ad un grado preciso di perfezione, e non si può più dire, in alcun senso, ch' è infinita, ciò ch' è distruggerla. Se per lo contrario l'opera di Dio, in quello stato in cui non può più nulla aggiungervi, è infinita in perfezioni, il mondo infinitamente perfetto è

eguale a Dio, o piuttosto bisognerà dire che non evvi altro Dio che il mondo.

Ma se voi credete, al contrario, che Dio per la sua potenza infinita può aggiungere un sol grado di perfezione al totale dell' opera preso in tutte le sue parti, e con la successione di tutt' i tempi che faranno la sua durata, Dio non ha dunque scelto il più perfetto, ed ecco il vostro principio fondamentale che voi ruinate con le vostre proprie mani.

Fa mestieri ricordarsi che io non ho preteso parlare in questo capitolo se non dell'ordine, in quanto ch' è una modificazione dell'essere creato, e che quando ho detto che una creatura non può mai essere elevata al più alto grado di perfezione possibile, io non ho parlato se non di una pura creatura.

Io non ignoro che l' autore potrà pretendere cavarsi senza pena da un sì grande imbarazzo, dicendo l' opera di Dio è di un prezzo infinito per la incarnazione del Verbo: questo è un sofisma che io spero distruggere con evidenza; ma fa d' uopo primamente esaminare alcune altre ragioni di cui si fa scudo, e non lasciare nessuna quistione dietro di noi, per trattare in seguito a fondo tutto ciò che riguarda Gesù Cristo.

CAPITOLO XII.

Quand' anche l' autore non avesse confessato che vi ha in Dio volontà particolari, sarebbe facile obbligarlo a riconoscerne un grandissimo numero.

Che non s'imagini che io voglia prevalermi di ciò che l'autore ha riconosciuto volontà particolari in Dio: egli non l'ha fatto che a cagion che ha ben veduto che vi erano troppo inconvenienti a negarlo. Ecco perchè egli dice che gli s'impone, che lo si colunnia, e che si formano dei fantasimi per combatterli, quando lo si accusa di non ammetterne: egli sostiene che ha detto solo che sono rare.

Lasciamolo intanto ancora in libertà di rigettare le volontà particolari. Con qual mezzo le proverem noi? Sarà con le istorie miracolose della Scrittura, e con le espressioni dello Spirito Santo? No, perchè queste espressioni

essendo, secondo lui, figurate e tropologiche, non se ne può nulla concludere, e queste istorie miracolose sono avvenute secondo i desiderii delle cause occasionali. Si « può soventi, dic'egli, nel suo *Primo Rischiarimento*, ch'è « un seguito del suo *Trattato della Natura e della Grazia* « (art. V.), assicurarsi che Dio agisce per volontà genera- « li; ma non possiamo del pari assicurarci ch'egli agisca « per volontà particolari nei miracoli stessi più avvera- « ti.» Egli sostiene ancora nell'*Ultimo Rischiarimento* che « tutte le maraviglie della uscita d'Egitto, e la morte dei « cento ottantacinquemila uomini di Sennacherib, uccisi « in una sola notte dall'angelo sterminatore, sono fatti « avvenuti senza alcuna volontà particolare.» Ma quando noi supporremo che gli angeli sono le cagioni occasionali di tutt'i miracoli del Vecchio Testamento, e che Dio non li ha voluto particolarmente, ciò ch'è scandaloso ed insostenibile, l'autore non avrebbe fatto niente ancora per salvare il suo sistema.

Questi modelli di piante e di animali antichi quanto l'universo, che ne formano le più grandi bellezze, e che la parola onnipotente di Dio ha formati, a chi gli attribuirem noi? L'autore non oserà dire che Dio non ha voluto particolarmente la formazione nè delle piante, nè degli animali, nè del corpo umano, ch'è il suo capo d'opera visibile. Quando Iddio ha detto: *Che la terra germini l'erba verde, che contenga un seme; che produca il legno, che porti un frutto secondo la sua specie, ed in cui la semenza vi sia contenuta* (*Genes.*, 1, 11), è che Dio non ha fatto se non prestare la sua voce e la sua potenza agli angeli, cui non poteva ricusarla? Quando egli ha detto in seguito: *Che le acque producano i rettili viventi*, ec.; quando egli ha detto ancora: *Che la terra produca gli animali di ogni specie*, ec. (*Ibid.*, 20, 24), saranno gli angeli, e non Dio, che bisognerà risguardare come quelli che hanno scelto tutti questi ornamenti per l'opera di Dio, in guisa che Iddio non ha fatto se non che seguire la loro scelta? Ma quando non si avrà orrore nè di pensarlo nè di dirlo, non se ne avrà d'estendere questa regola sino alla formazione dell'uomo? Dio tien consiglio in sè stesso; le tre Persone divine, meditando la loro più sublime opera, dicono: *Facciamo l'uomo a nostra imagine e somiglianza* (*Ibid.*, 26). Tutt'i se-

coli ammirano questo profondo consiglio dell' eterna Sapienza. Chi mai si eleverà contro una tale autorità ? chi sarà che voglia dire esser il consiglio degli angeli, e non quello delle persone divine ? Pretenderassi che Dio non poteva senza di essi tracciare la sua imagine? Si giungerà fino a dire che Dio ha abbandonato alla volontà di questi spiriti la formazione dell'uomo, che comprende la umanità dell'istesso Gesù Cristo ?

Ma quando gli angeli fossero le cagioni occasionali, non solo de'miracoli del Vecchio Testamento, ma ancora di tutte le più belle opere della natura;quando fosse vero che Dio, per la sua propria volontà, non avesse fatto che la massa grossolana ed inanimata del mondo, e che fosse stato dalla volontà degli angeli determinato a formare le piante e gli animali; quando fosse vero ancora che non avesse potuto formare l'uomo,perchè tutto il resto è fatto, che in quanto che gli angeli l'avessero desiderato, nè si garantirebbe ancora d' ammettere volontà particolari.

Pretendete voi, dirò io all' autore, che gli angeli hanno avuto una potenza senza limiti sul resto delle creature ? oserete voi dire che Dio si fosse assoggettato senza riserva a far tutto ciò ch' essi volessero ? Se ciò è, essi sono stati i padroni di tutta la natura, non solo pel suo corso, ma per la sua formazione; essi sono stati i padroni di formare il genere umano e tutt'i suoi individui a lor grado. Come eglino sono stati liberi di avere tante volontà particolari quante loro è piaciuto, e che Dio non poteva rigettarne alcuna, egli non si è attenuto che ad essi di regolare particolarmente il temperamento di ciascun uomo, e di renderlo per ciò felice o infelice, virtuoso o pieno di vizii, savio ed abile, o stupido ed insensato : egli non si è attenuto che ad essi di regolare il corso della vita di ciascun uomo, di farlo nascere, vivere o morire ove essi hanno voluto, circostanze che decidono della salute eterna. Ma infine se essi sono stati i padroni di tutt' i beni contenuti nell' ordine della natura,son dessi che sarebbe d'uopo invocare,sarebbe da essi che bisognerebbe tutto aspettarsi sotto l'antica legge, le cui ricompense erano temporali. Qual' è dunque quest' ordine inviolabile che, secondo l'autore, regola tutta la natura? non deve egli terminare che nel legare a Dio le mani, che a for-

marne una divinità indolente che si contenta di creare una massa inanimata, e poi di eseguire senza scelta ciò che piace agli angeli ? Ecco senza fallo uno strano ordine, che consiste nell' abbandonar tutto , senza discernimento e senza regola, o volontà create, e per conseguenza essenzialmente capaci di traviarsi dall'ordine, se si lasciano a sè stesse.

Ma ancora Dio avrebbe dato la stessa potenza ai cattivi angeli ed ai buoni, ovvero non ne avrà dato loro alcuna? Se egli non gliene ha dato alcuna, come salvare la Scrittura, che ci rappresenta il *Dio di questo secolo che accieca gli spiriti* (*II.Cor.*,IV,4) *le potenze dell'aria, i padroni delle tenebre* (*Ephes.*,VI,12)?che diverrà l'istoria di Giobbe che il demonio tenta ed affligge,dopo averne ricevuto la potenza da Dio?Ma che crediam noi di tutto l'Evangelo e di tutta la tradizione cristiana, che ci mostra il demonio come tentante incessantemente gli uomini, e *come un leone ruggente che gira intorno di noi,cercando divorare qualcuno* (*I. Petr.* V, 8) ? Si dirà ch'esso lo fa a malgrado di Dio ? No senza dubbio : esso ne ha dunque ricevuto il potere. Ma questo potere gli vien dato senza riserva?sarebbe smentire tutta la Scrittura pensandolo.Dio proporziona,secondo la medesima (*I.Cor.*, X.13), la tentazione con la forza dei suoi eletti.Supponete,se volete, che per tutti gli altri Dio, in punizione dei loro peccati, gli abbandoni alla tentazione; ma,oltre che ciò è falso.e che sovente i riprovati stessi hanno resistito alle tentazioni,dippiù la cura che Dio prende di dare dei limiti ai combattimenti degli eletti col demonio non può venire che da un gran numero di volontà particolari.Tale fu la volontà di Dio per la pruova di Giobbe.Dio segna al tentatore i limiti precisi della potenza che gli dà sul suo servo. Dite, come vi piaccia , o che Dio ha marcato i casi precisi nei quali i demonii potrebbero tentare i suoi eletti, o ch' egli ha marcato le eccezioni che voleva mettere alla potenza generale che loro dava: l'uno e l' altro mi è eguale ; perchè l'uno e l' altro suppone egualmente volontà particolarissime.

Ecco un' altro esempio in cui non è permesso di esitare, è Gesù Cristo. La volontà per la quale Dio ha preferito la sua umanità a tutte le altre umanità esistenti o possibili, per unirla al Verbo, non è una volontà particola-

rissima? L'autore può dire che la predistinazione degli altri santi si fa per volontà particolari di Gesù Cristo; ma la predistinazione della umanità singolare di Gesù Cristo stesso non ha potuto farsi che per una volontà particolare di Dio. Il luogo, il tempo di sua nascita, la vergine da cui egli è nato e molte altre circostanze che Gesù Cristo non ha potuto scegliere, non son potute avvenire che per la scelta di suo Padre. È inutile dire ch'è l'ordine quello che ha determinato Dio a scegliere queste circostanze; in fine Dio le ha volute e scelte; egli non le ha volute in conseguenza di una legge generale: dunque le ha volute per volontà particolari. In quanto alla scelta dell'umanità di Gesù Cristo per l'incarnazione, l'autore non può neanche dire che l'ordine l'abbia richiesto, senza rovesciare le fondamenta della fede. Secondo *S. Agostino*, secondo tutta la Chiesa, la predestinazione dell'umanità di Gesù Cristo all'unione ipostatica è stata assolutamente libera e puramente gratuita in Dio; verun merito futuro non ha potuto determinarvi Dio. Ascoltiamo le parole di *S. Agostino*: «Che mi si risponda, ve ne « prego, dic' egli: quest'uomo, come ha meritato di es- « sere elevato dal Verbo coeterno al Padre, per non esse- « re con lui che una stessa persona, e per essere il Figlio « unico di Dio? Qual bene, di qualunque natura si sia, « ha preceduto in lui? Che ha egli fatto, che creduto, « che domandato per pervenire a questo dono eccellente « ed ineffabile? » (*De Praedest Sanct.*, cap. XV, n° 30 t. X). Voi vedete due cose egualmente distinte in questo ragionamento: la prima, che nessuna azione precedente di questa umanità poteva meritare la incarnazione; la seconda, che non vi è stato nemmeno alcuna azione di questa umanità che abbia potuto disporre alla incarnazione, poichè questa umanità non ha preceduto d'alcuno istante l'unione ipostatica, e che la natura umana di Gesù Cristo non è mai esistita senza essere unita al Verbo « Che i meriti umani si taciano dunque (*op. cit.* n° 31). » In questo modo è che dobbiamo concludere con *S. Agostino*. Ecco senza fallo la più grande delle scelte che la sapienza di Dio abbia mai fatto; questa scelta è puramente gratuita; non è fondata su di alcun merito nè su di alcuna convenienza in quanto all'ordine. Ogni altra ani-

ma esistente o possibile che Dio nel momento della sua creazione avesse unita al Verbo, come vi ha unita quella di Gesù Cristo, sarebbe stata tanto perfetta quanto quella di Gesù Cristo medesimo. « Perchè dunque, dirà ogni « uomo, non sono io che Dio ha scelto? O uomo, rispon« de *S. Agostino* con le parole di S. Paolo, *chi siete* « *voi per parlare a Dio*?... Ma se, dic' egli, esso osa an« cora aggiungere. Io sono un uomo al pari di Gesù Cri« sto: perchè non sono io tutto ciò ch' egli è? gli si ri« sponderà: Gesù Cristo non è sì grande che per grazia. « Ma, dirà egli infine, poichè la natura è la stessa, per« chè la grazia è sì diversa? Qual' è l' uomo, conclude *S.* « *Agostino*, io non dico cristiano, ma insensato che par« li così?» (*Ibid.* n° 30). Ecco dunque una cosa singolare che Dio non ha potuto volere in conseguenza d' alcuna legge generale, e per la quale di conseguenza egli ha avuto una volontà particolare. Egli non ha potuto manco esservi determinato dall'ordine; perchè gli è di fede ch'egli l'ha voluto di una volontà puramente gratuita, senza alcun merito che abbia preceduto; e noi abbiam veduto che nessuna concorrenza ha potuto far preferire l' anima di Gesù Cristo ad altre anime, poichè Dio ne vedeva un numero infinito di possibili che avrebbero avuto lo stesso grado di perfezione naturale, e che non ve n' ha alcuna di esistente o di possibile che non sarebbe stata allo stesso stato di perfezione in ogni genere in cui è quella di Gesù Cristo, se fosse stata unita ipostaticamente al Verbo nell'istante della sua creazione.

Ma, direte voi, ne seguirà da siffatto ragionamento che la scelta di tutti gl'individui possibili, sia di angeli, sia di uomini, sia di bestie, sia di piante, sia ancora, se volete, di corpi inanimati, è stata puramente arbitraria a Dio, e ch' egli ha scelto certi individui per crearli piuttosto che altri, per volontà particolari, senza esservi determinato nè da leggi generali nè dall'ordine. Io ne convengo, e questo è evidente; perchè l'ordine, che preferisce sempre il più perfetto non può scegliere tra due individui possibili della stessa specie e della stessa perfezione in tutto.

L' autore non può dunque disconfessare che Dio non abbia avuto tante volontà particolari per quanti esseri ha

creato in luogo dei quali poteva crearne altri. Egli non può disconfessare che la scelta della umanità di Gesù Cristo non sia una volontà particolarissima, ed indipendente dall'ordine. Ecco ciò che io aggiungo: Egli non può disconvenire che la scelta di Abramo e della sua posteririta per essere il popolo di Dio, il popolo in cui il Figlio stesso di Dio doveva nascere, non sia una vocazione di Dio particolarissima. Egli non oserà negare che tutte le circostanze della nascita, della vita, della morte, della risurrezione di Gesù Cristo, e dello stabilimento della sua Chiesa, che in una parola tutto che è avvenuto di miracoloso sotto le due Leggi per effettuare le profezie sui misteri di Gesù Cristo, e tutto ciò che succederà ancora sino alla fine dei secoli per compiere le predizioni di Gesù Cristo e quelle dell'*Apocalisse*, non sia stato voluto per volontà particolari. Come lo proverete voi, mi si dirà. Si è che tutte queste cose miracolose non essendo contenute nelle leggi generali, non son potuto avvenire che per volontà degli angeli in qualità di cagioni occasionali o per volontà particolari di Dio. Egli non può essere per la volontà degli angeli; perchè, oltre che niente non è sì indegno della incarnazione e sì scandaloso quanto il far dipendere il mistero di Gesù Cristo, non dalla sapienza di Dio, ma dalla volontà degli angeli, in oltre sappiamo che questo mistero è stato, come dice *S. Paolo*, *predestinato avanti tutt' i secoli* (*I. Cor.* 11 7), e ch' è stato anche preparato dalla sapienza divina; ciò che racchiude senza dubbio tutte le circostanze che dovevano renderlo più manifesto e più augusto agli uomini. Quando *S. Paolo* parla di questo mistero preso nel suo tutto, ben lungi di mostrarlo come essendo condotto dagli angeli, egli lo rappresenta per lo contrario, quale obbietto di loro ammirazione: *Questo mistero di pietà è grande*, dic'egli, *si è mostrato agli angeli, ed è stato predicato alle nazioni* (*I. Tim. III.* 16); egli non parla degli angeli se non che come ministri dell'antica alleanza, che non hanno alcuna parte nella disposizione della seconda (*Hebr. I.* 11,). Ma ciò ch'è ancora molto decisivo, è di vedere come *S. Pietro* parla dei profeti, e poi degli angeli, in quanto all'opera della redenzione. (*I. Petri* 1, 10 et seq.) *Questa è la salute*, dic'egli, *di cui i profeti, che vi hanno annunciato la grazia futura, hanno ricercato la conoscenza, e*

nella quale hanno procurato di penetrare, esaminando qual tempo e quali circostanze erano indicate dallo spirito di Gesù Cristo che loro annunciava i patimenti di Gesù Cristo, e la gloria che doveva seguirli. Loro fu rivelato che non era per essi stessi, ma per voi, che erano ministri di queste cose che quelli che vi hanno predicato l' Evangelio per lo Spirito Santo inviato dal cielo vi hanno ora annunciato e che gli angeli stessi desiderano penetrare (1) . . . Non può dubitarsi che queste ultime parole non siano messe per mostrare che non solo i profeti non han *sempre veduto chiaramente, con una intera evidenza,* è misteri ch' essi hanno annunciato sotto l'inviluppo delle figure, ma ancora che gli angeli hanno desiderato di entrare in questo secreto di Dio. Onde gli angeli, ben lungi di essere gli arbitri sovrani del gran mistero di Gesù Cristo, ne hanno desiderato la rivelazione. L' autore ne dubita ancora ? Che ascolti *S. Paolo: A me, il minore di tutt' i santi, è stata conceduta,* dic'egli, *questa grazia di evangelizzare ai Gentili le ricchezze incomprensibili del Cristo, e d'insegnare a tutti quale è l'economia del mistero nascosto avanti tutt' i secoli in Dio, che ha creato tutto, affinchè i Principati e le Potenze che sono nei cieli conoscessero per la Chiesa la sapienza di Dio, che prende tante forme, secondo la disposizione dei secoli ch' egli ha fatto in Gesù Cristo nostro Signore* (*Eph.*, *III*, *8 et. seq.*). Voi vedete dunque, secondo queste parole, che questa economia e questa disposizione di tutt' i secoli in quanto alla incarnazione ed alla formazione della Chiesa, ben lungi di essere l' effetto della volontà degli angeli, è per essi un soggetto di ammirare la sapienza di Dio, che n' è solo autore.

Evvi ancora due cose che Dio non ha potuto determi-

(1) La vulgata porta *in quem*, riferendosi allo Spirito Santo ; e bisogna dire che questo concilia le due lezioni (Bossuet).

Per lo sviluppo di questa osservazione, è d' uopo ricordarsi che si legge in questo luogo, nella Vulgata, *in quem desiderant angeli prospicere* ; il greco al contrario porta *in quae*. Ma *Bossuet* osserva che riferendo allo Spirito Santo il *quem* della Vulgata, si conciliano le due lezioni. È in effetti lo stesso il dire che *gli angeli desiderano penetrare i misteri* di cui si tratta, o che *desiderano contemplare lo Spirito Santo,* con la luce del quale si possono penetrare (Edit. di Vers.)

nare se non per volontà particolari, cioè il cominciar del mondo e la fine dei secoli. È certo, secondo l' autore, che *a nostro riguardo Dio avrebbe potuto creare il mondo diecimila anni prima del cominciar dei secoli;* egli non l'ha intanto fatto. Che cosa lo ha determinato in questa scelta? Non è stata alcuna legge generale, ciò è manifesto ; non è stato nemmeno l' ordine , perchè dieci mila anni più presto o più tardi erano indifferenti a Dio : ecco dunque una volontà particolare indipendente dall'ordine. Per la consumazione dei secoli , bisogna dirne la stessa cosa. Non è Gesù Cristo come cagione occasionale che ne determina il giorno ; questo giorno è ignoto, *anche al figlio dell'uomo* (*Marc.*, XIII, 32). Gesù Cristo non lo conosce se non come Figlio di Dio.

Io potrei anche mostrare all' autore che il mondo essendo stato formato in sei giorni , secondo la storia del Genesi, non può essere stato formato per volontà generale. Se Dio si fosse contentato di creare la massa della materia, e d' imprimerle il movimento con leggi generali, se il movimento per le leggi generali avesse prodotto tutto ciò che vediamo in natura , questa formazione dell'universo sarebbesi fatta senza interruzione. Al contrario, Mosè ci rappresenta Dio che eseguc in diversi tempi la sua opera, che la sospende da un giorno all' altro, per mostrare ch' egli è il padrone di farla come gli piace. Se Iddio si fosse limitato alle leggi generali del moto, in un istante tutt' i corpi dell' universo si sarebbero messi in moto per tendere ognuno verso il suo posto. Ma la vasta estensione dell' universo avrebbe reso questa distribuzione impossibile in sei giorni; dippiù , sarebbe bisognata una maggior successione per la formazione di tutt' i corpi organici. Ma queste diverse riprese con le quali Dio scioglie questo caos fanno vedere ch' egli ha sospeso la sua opera contro le leggi generali , e ch' egli ha compito con volontà particolari; e nel medesimo tempo questa prontezza con la quale ha eseguito, non ostante queste interruzioni, mostra ch' egli non ha atteso che l' opera si compisse con una successione regolare fondata su leggi generali. Ecco quel che potrei dire ragionevolissimamente all' autore; ma come questo ragionamento è fondato sull' autorità del Genesi, e come l'autore prende

per tropologiche tutte le espressioni della Scrittura (1) che non confanno alle sue opinioni, non voglio ora incalzarlo davvantaggio da questo lato; mi basta l'aver mostrato che l'autore non può evitare di riconoscere in Dio un grandissimo numero di volontà particolari, o, per meglio dire, che tutto si fa per volontà particolari, poichè tutto ciò che avviene nel mondo ha una correlazione immediata e necessaria a questa disposizione che la sapienza divina ha fatta di tutt' i secoli per Gesù Cristo, e che gli angeli non hanno conosciuto se non per la Chiesa (2).

CAPITOLO XIII.

Secondo l'autore stesso, la semplicità di Dio è tanto perfetta nelle volontà ch' egli denomina particolari quanto nelle volontà che chiama generali; è l'opera di Dio sarebbe più perfetta di quel che non è se Dio avesse avuto un maggior numero di volontà particolari.

Si rimarrà apparentemente sorpreso dal titolo del presente capitolo, in cui prometto di provare per l'autore il contrario di tutta la sua dottrina; ma è facile giustificarlo. Che cosa è agire per volontà generali? Secondo l' autore, è agire in conseguenza di una legge generale. Per esempio, Dio si è fatto una legge generale di muovere un corpo quando è urtato da un altro: non è necessario che Dio voglia particolarmente il movimento di questo corpo; basta che vi sia determinato dalla legge generale che ha stabilito.

Che cosa è agire per volontà particolari? Secondo l'autore, è agire senza essere determinato da una legge generale. Per esempio, se una palla si movesse senza essere stata spinta da alcun altro corpo, Dio non avendo voluto questo movimento in conseguenza della legge gene-

(1) Non credo che bisogna presumere che l' autore prenda per tropologica l'istoria dei sei giorni (Bossuet).

(2) Tutto questo passo è oscurissimo; parla nella opinione che fa cangiare ai corpi mossi un certo posto che appella *centro*; essa suppone che i corpi organici si fossero formati col tempo, secondo le leggi generali del mondo; e l'autore non ammette queste due cose (*Ibid*).

rale che ha stabilito, n'emerge che lo vorrebbe per una volontà particolare. Quindi, le volontà particolari sono propriamente eccezioni alla regola generale; e Dio, che ama sovranamente la regola in tutto, prende cura, se bisogna crederne l'autore, in tutta la condotta della sua opera, di risparmiare, per quanto può, alla regola le eccezioni che le sono contrarie. Più Dio avrebbe volontà particolari, meno le sue vie sarebbero semplici; ma, come l'ordine lo determina sempre a diminuire il più che può le volontà particolari, la semplicità delle sue vie non può essere maggiore di quello ch'è, e di conseguenza è perfetta.

Notate che l'autore dice ancora che egli non ha annunciato che Dio non agisce mai per volontà particolari, ma solo che *agisce raramente così*, cioè il meno che può.

Ma in che consiste ciò che l'autore dice raramente? Queste parole non significano nulla, ammeno che non significhino che vi ha un certo piccolo numero di volontà particolari che l'ordine permette a Dio al di là delle leggi generali, e dopo le quali egli non può più nulla volere particolarmente. Se l'ordine permette a Dio questo piccolo numero di volontà particolari, l'ordine non permettendo mai se non il più perfetto, n'emerge non solo che queste volontà particolari non diminuiscono la semplicità delle vie di Dio, ma ancora che gli è più perfetto a Dio mescolare volontà particolari nel suo disegno generale che di limitarsi assolutamente alle sue volontà generali. Non parlate dunque più, dirò io all'autore, della semplicità (1) delle vie di Dio; voi vedete che di vostra confessione, la natura delle volontà particolari si accomoda perfettamente con questa semplicità. Non è più quistione se non del più o del meno. Per esempio, io suppongo che Dio ha avuto cento volontà particolari: quale è dunque questa semplicità (2) che si accomoda a cento volontà, e

(1) Io metterei *perfezione* in luogo di *semplicità*, ed il discorso sarebbe più seguito (BOSSUET).

(2) Bisogna fare in modo che questo ragionamento verga piuttosto sulla perfezione che sulla semplicità; perchè la moltiplicità può ben non essere contraria alla perfezione; ma essa lo è sempre alla semplicità, ove voi ponete la perfezione (BOSSUET).

che le esige ancora, ma che rigetta invincibilmente la cento e unesima? Se Dio non avesse queste cento volontà particolari, cesserebbe di esser Dio; perchè violerebbe l'ordine che le domanda e non agirebbe con la più grande perfezione. Se avesse la centunesima volontà, cesserebbe altresì di essere Dio; perchè distruggerebbe la semplicità delle sue vie. È perchè la centunesima volontà particolare è di un'altra natura che non le altre? No; imperochè esse sono tutte egualmente eccezioni alla regola generale. Che dunque? È che vi ha un numero fatale di eccezioni che Dio è obbligato di adempiere, ed al di là del quale non può più nulla volere se non secondo le leggi generali? Si oserà dirlo? e quand' anche lo si osasse, non se ne potrebbe dare ombra di prova.

Ma io vado più innanzi. Dio, secondo voi, non produce l'opera la più perfetta dandole una perfezione attualmente infinita (ne eccettuo sempre Gesù Cristo, perchè tratteremo siffatta quistione a suo luogo). Voi confessate adunque che Dio ha lasciato al disopra della sua opera dei gradi infiniti di perfezione: donde proviene ch' egli li ha lasciati? « Dio, direte voi, poteva senza dubbio fare un « mondo più perfetto di quello che abitiamo. . . Ma, per « fare questo mondo più perfetto, sarebbe stato uopo « ch' egli avesse cangiata la semplicità di sue vie, e che « avesse moltiplicato le leggi della comunicazione dei « movimenti pei quali il nostro mondo sussiste » (*Trattato della Natura e della grazia*, disc. I, art. XV). Dio ha dunque, secondo voi, rinunciato a tutt' i gradi di perfezione possibili che ha messi al disopra della sua opera, perchè non avrebbe potuto aggiungerveli che moltiplicando le volontà particolari. Ma perchè dunque Iddio ha avuto un piccolo numero di volontà particolari? Se egli le ha avuto senza verun frutto per la perfezione della sua opera, ha violato l'ordine, che non permette a Dio niente d'inutile: se esse sono servite a perfezionare la sua opera, perchè non poteva egli aggiungere, per volontà particolari, i gradi di perfezione che ha rigettato a quelli che ha ammessi per la stessa via? Che se al contrario la semplicità delle sue vie non gli permette d' aggiungere per volontà particolari i gradi che rigetta, perchè mai essa gli permette di ammettere per volontà particolari quelli che ammette?

Che avete voi a rispondere? O Dio ha preferito la semplicità di sue vie alla perfezione sostanziale dell'opera, o egli ha preferito la perfezione dell' opera alla semplicità delle sue vie. Se egli ha preferito la semplicità delle sue vie, avrebbe dovuto rigettare ogni volontà particolare per limitarsi ad una perfetta ed inviolabile semplicità delle leggi generali, e di conseguenza rinunciare a molti gradi di perfezione ch' egli ha messo nella sua opera per volontà particolari. Se, per lo contrario, avesse preferito la perfezione della sua opera alla semplicità di sue vie, avrebbe dovuto aumentare i gradi di perfezione della sua opera per quanto poteva farlo, al di là di tutto ciò che ha fatto, e moltiplicare le sue volontà particolari per questo accrescimento di perfezione: di conseguenza gli è assolutamente falso che Dio abbia fatto l'opera la più perfetta che far poteva.

Per rendere questa verità ancora più sensibile, prendiamo un esempio. Io suppongo, coi fisici medermi, che Dio ha messo nella natura delle forme per la formazione delle piante e degli animali; cose che l' autore suppone egli stesso con queste parole: « Dio ha dato ad ogni se« me un germe che contiene in piccolo la pianta ed il « frutto, un altro germe che tiene a questo e che contie« ne le radici della pianta, la quale radice ha una nuo« va radice le cui branche impercettibili si diffondono « nei due *lobi* o nella farina di questo seme » (*op. cit.* disc. 1, art. XXIII).

L' autore non può disconvenire che questi germi o forme di piante, che queste forme od uova di animali debbono essere stati formati per volontà particolari, perchè non possono essere stati fatti per le due regole generali del moto, che, secondo lui, « producono questa varietà « di forme che ammiriamo nella natura.» (*Op.cit.* disc. 1, art. XV). Quindi non dice egli che queste leggi bastano per formare tutta la natura; lascia intendere che le piante e gli animali si formano altrimenti. «Io sono per« suaso, dic' egli (*ivi*), che le leggi del moto necessarie « alla produzione ed alla conservazione della terra e di « tutti gli astri che sono nei cieli riduconsi a queste « due. » Ma ecco un altro luogo, in cui parla anche più decisivamente: « Quando si considerano, dic'egli, i cor-

« pi organizzati. . . Tutto vi è formato in un disegno « determinato, e per volontà particolari. . . tutto vi è « formato per volontà particolari; perchè i corpi or- « ganizzati non possono essere prodotti dalle sole leg- « gi delle comunicazioni dei movimenti. . . Or, tu vedi « bene che queste due leggi, od anche altre simili, non « possono formare una macchina le cui molle sono infi- « nite e delle quali ognuna ha il suo uso. Queste leggi « non possono produrre da un uovo informe un pulci- « no od un perniciotto. Questi animali debbono essere « digià formati nelle uova da cui schiudono (*Medit. cristr.*,*med.* VIII, n° 7, 8)». Io suppongo dunque, secondo queste parole, che Dio avendo avuto, dalla confessione dell'autore, volontà particolari, le ha avuto per formare queste forme. Tale supposizione fatta, io dico all' autore: O Dio ha preferito la perfetta semplicità delle leggi generali alla perfezione dell' opera in sè, o no. Se egli ha dovuto preferire la perfetta semplicità delle leggi generali alla perfezione dell'opera, perchè non ha tolto queste forme, poichè era più semplice di non fare che le due regole generali del moto, che aggiungervi le volontà particolari delle forme? Se al contrario egli ha dovuto preferire la perfezione dell'opera in sè alla semplicità del disegno, perchè non ha aggiunto un maggior numero di forme per volontà particolari, poichè Dio avrebbe potuto con ciò, secondo voi stesso, *fare un mondo più perfetto di quello che abitiamo?*

È dunque manifesto, come io aveva promesso mostrare, che, secondo l'autore medesimo, le volontà particolari non hanno niente nella loro natura che offende la semplicità delle vie di Dio, poichè l' autore stesso ne ammette un certo numero che Dio avrebbe potuto togliere se si fosse limitato a creare un mondo meno perfetto di quello che esiste. Dippiù, è costante che se Dio avesse voluto moltiplicare le sue volontà particolari, che di lor natura non colpiscono la semplicità delle vie di Dio, egli avrebbe fatto un' opera molto più perfetta in sè che non quella a cui si è limitato. Da un lato, voi vedete che l'ordine, ben lungi di rigettare le volontà particolari, ne richiede alcune, e fa un' opera più composta per renderla più perfetta; dall' altro, voi vedete che se queste volontà

fossero ancora più moltiplicate di quello che non sono, l' opera sarebbe in sè più perfetta. Non sono io che lo dico; è l'autore: « Dio avrebbe potuto, dic' egli, senza « dubbio fare un mondo più perfetto di quello che abi- « tiamo,. . . ma, per fare questo mondo più perfetto « sarebbe stato mestieri ch' egli avesse cangiato la sem- « plicità di sue vie, e che avesse moltiplicate le vie da « lui stabilite. »

CAPITOLO XIV.

L' autore, ingegnandosi provare che le creature non possono mai essere che cagioni occasionali, non prova niente per il suo sistema; la sua pruova si volge contro lui.

Io non entro nella disputa dell'autore con *Arnauld* per sapere se le creature possono essere cagioni vere o reali, oppure se Dio produca solamente a loro occasione, dietro le leggi generali che ha stabilite, gli effetti che debbono essere prodotti. Io non esamino ciò che *Arnauld* ha pensato e scritto qua sopra; perchè non si tratta di lui, ma della verità. Io suppongo quel che vuole l' autore, e mostro ch' egli non può conchiuder niente per sua opinione. Le creature, dirà egli, non sono che cagioni occasionali; non evvi che Dio di cui la potenza e l'operazione sieno vere: io non ne disconvengo. Andiamo più oltre. Dio, ch' è l'unica cagione reale di tutto ciò che si fa, agisce secondo le leggi generali che ha stabilito: lo suppongo. Aggiungete che permette molti inconvenienti per non turbare questo ordine delle leggi generali; ma sin qua l' autore non ha niente ancora di tutto ciò che pretende. Anno una volta, io suppongo che le creature non siano cagioni reali, e passo volentieri il nome di occasionali, ch' è indifferente.

Ma è quistione di sapere se Dio ha stabilito queste cause occasionali per risparmiarsi volontà particolari, e per non offendere la semplicità di sue vie; cose che io nego e che l'autore non proverà giammai. Ma trattasi di sapere se egli nelle cagioni occasionali agisce secondo le leggi generali, perchè l'ordine inviolabile ve lo determina: cosa che pure rigetto. Io sostengo, per lo contrario, che se egli osserva le leggi generali che ha stabilite, si è

che ancorchè non le abbia stabilite che arbitrariamente, non le ha stabilite se non per osservarle. E perchè le ha stabilite ? Per nascondere, sotto il velo del corso regolato ed uniforme della natura, la sua operazione perpetua agli occhi degli uomini superbi e corrotti, che sono indegni di conoscerla, mentre che dà, da un altro canto, alle anime pure e docili di che ammirarlo in tutte le sue opere. Rimarcate ancora che stabilendo leggi generali pei movimenti dei corpi e per le modificazioni degli spiriti, ha fatto che gli uomini potessero deliberare su ciò che debbono fare, e prevedere ciò che gli altri faranno. Da ciò vengono le arti meccaniche, e la conoscenza di tutte le cose necessarie alla vita : da ciò deriva che si preveggono i cambiamenti di tempo, il corso delle stagioni, l'abbondanza e la sterilità delle annate, i sintomi delle malattie, le cadute delle case, i naufragi e mille altri accidenti. Da ciò viene che si conosce ciò che eccita e ciò che calma tutte le passioni, con i diversi legami che esse hanno tra loro Da ciò deriva che gli uomini sperimentati e meditativi comprendono assai facilmente i pensieri che una parola, uno sguardo, uno gesto, un tuono possono ispirare agli altri uomini : tutto il commercio umano si aggira qua sopra. Non é ammirevole che Dio abbia dato così agli uomini, per le leggi generali, una conoscenza tanto industriosa e tanto comoda di tutto ciò che farà, in un gran numero di casi che dipendono da essi, per l'uso comune della vita, e che nel medesimo tempo, per tenerli in una umile dipendenza, loro nasconde, per un incatenamento quasi infinito di cagioni avvincolate, per così dire, le une nelle altre, e per certe risorse straordinarie della sua provvidenza, gli avvenimenti futuri sui quali è utile che vivono in una ignoranza profonda? Senza parlare delle ragioni che noi non possiamo penetrare, eccone d' assai grandi per lo stabilimento delle leggi generali;e non bisogna cercare quella delle volontà particolari, che Dio avrebbe bisogno di risparmiarsi. Ma, infine, mostrare che Iddio ha stabilito delle cagioni occasionali e delle leggi generali, non è provar niente sulla volontà particolari, che Dio, secondo l' autore, dee risparmiarsi quanto che può. Non è manifesto che dopo aver mostrato lo stabilimento delle cagioni occasionali e delle

leggi generali di cui noi conveniamo, quella regola suprema dell' ordine, che non ammette se non un piccolo numero di volontà particolari e che rigetta le altre per conservare la semplicità delle vie divine, è un secondo punto di cui non conveniamo, e che resta ancora tutto intero a provare?

Ma non è molto il far vedere all'autore ch'egli non prova niente; ho promesso dimostrare che la sua pruova si rivolga contro di lui, e mi accingo a farlo. Egli ha supposto che la conservazione delle creature è un rinnovamento continuo della creazione per ogni istante particolare: donde conchiude che il movimento del corpo nell'istante *A* non può essere legato come cagione reale col movimento del corpo vicino nell' istante *B*: questi due istanti non hanno alcun legame con la creazione del secondo corpo nell'istante *B*: dunque il movimento del primo corpo nell'istante *A* non può essere la cagione reale del movimento del secondo nell' istante *B*. Quantunque io non riporto le stesse parole dell'autore, che sono più estese, è certo che questo n' è il senso.

Ma prendete guardia all' estensione delle conseguenze di un tale ragionamento: ciascun istante avendo la sua creazione distaccata ed indipendente dalla creazione degl' istanti precedenti, ne segue che lo stato della creatura in un momento non può essere una disposizione reale per l'istante che dee seguire questo primo: in una parola le disposizioni non possono essere meno reali delle cause. Poichè gl' istanti non hanno tra loro alcun ligame reale, non solo non ne segue che il mio corpo sarà in movimento nell'istante *B*, perchè un altro corpo vicino si moveva nell' istante *A*, ma lo stato del mio corpo nell' istante *A*, quale che possa essere, non può essere una ragione che faccia muovere il mio corpo, o che ne faciliti il movimento nell'istante *B*. Così tutte queste creazioni successive essendo assolutamente distaccate le une dalle altre, l'una non influisce in nulla sull'altra; in guisa che Dio non saprebbe, nè nell'ordine della natura, nè in quello della grazia, regolare la sua operazione sulle disposizioni reali delle creature.

Arroge che se la conservazione delle creature consiste nelle creazioni successive e distaccate, n'emerge che Dio

è la cagione reale degli atti interni della volontà come del movimento del corpo, di cui gli uni non hanno, secondo l' autore, una vera potenza per agire sugli altri. Ecco come.

Lo stato preciso in cui la creatura è messa per la sua creazione dev' essere imputato alla creazione, e non alla deliberazione della creatura; per esempio lo stato di rettitudine e d' innocenza in cui si trovò Adamo nel primo istante della sua creazione non è il frutto di sua scelta, ma il puro dono di Dio. Allora Adamo non aveva potuto ancora deliberare tra il bene ed il male: si trovò nel bene e non vi si mise. È vero che da questo primo istante egli fu attualmente nell'amore del bene; ma infine questo amore attuale in cui trovossi gli fu dato per la sua creazione, di modo che Dio gli diede così la buona volontà attuale come diedegli l'essere. Se dunque tutti gl'istanti di nostra vita sono creazioni rinnovate, bisogna dire di tutti gl'istanti della vita di un giusto che persevera nella virtù ciò che noi conosciamo sì chiaramente dal primo istante della creazione di Adamo, in cui la giustizia data e non acquisita, prevenne senza fallo ogni scelta ed ogni esercizio del libero arbitrio. Le modificazioni con le quali l'essere è creato appartengono all' opera della creazione tanto quanto l'essere stesso; perchè Iddio non crea un essere affinchè si modifichi, ma lo crea attualmente modificato, e la modificazione non è per nulla posteriore all'essere. Se dunque l'attaccamento attuale della sostanza intelligente al sovrano bene è una modificazione di questa sostanza, come non se ne può muover dubbio, ne segue patentamente che il dono della buona volontà fa parte della creazione ad ogni istante particolare nel quale l'uomo acquista la giustizia o vi persevera. Non ispetta a me, ma all' autore, di spiegare come questa dottrina, che attribuisce tutto a Dio non offenda la libertà dell'uomo; mi basta d' aver mostrato che l' autore non può ricusare d' ammetterla, secondo il suo principio. Onde ecco due cose che rimangon provate per il ragionamento ch' egli adopera per far vedere che le creature non possono agire le une sulle altre se non come cagioni occasionali: l'una, che Dio, nella distribuzione delle sue grazie, non può essere determinato da alcuna disposizione

delle volontà degli uomini, poichè tra le creature le disposizioni non possono essere più reali delle cagioni, e che due istanti non possono mai avere alcun legame vero tra loro; l' altra conseguenza necessaria del principio dell' autore è che Dio ad ogni istante che crea il giusto nella volontà attuale del bene, in guisa che la creazione è tanto pura e tanto efficace per produrre questa modificazione della sostanza quanto per produrre la sostanza medesima. Se l' autore avesse ben considerata la estensione del suo principio, non lo avrebbe contradetto nelle sue conseguenze sì manifeste; non avrebbe mai asserito tutto quel che vedremo nel seguito che ha scritto sul libero arbitrio dell'uomo, che *si avanza*, dic'egli, *da sè stesso nel bene*, e che determina Dio per le sue disposizioni.

CAPITOLO XV.

Se l'ordine non permettesse a Dio che un certo numero di volontà particolari al di là delle generali, la preghiera sarebbe inutile per tutt' i beni contenuti nell'ordine della natura.

Donde proviene che noi domandiamo a Dio diverse cose nelle nostre preghiere? È che noi crediamo ch' egli è libero di accordarle o non accordarle. Benchè egli voglia fin dalla eternità tutto ciò che vorrà nel seguito di tutti i secoli, noi non lasciamo di pregarlo nel tempo per cose sulle quali, egli ha formato eternamente un decreto immutabile: è che noi crediamo ch' egli ha preveduto fin dalla eternità la preghiera che noi gli faremo nel tempo, che questa preghiera preveduta ha potuto piegare in nostro favore la sua volontà libera, e che quindi la nostra preghiera, per così dire ha un effetto retroattivo per la prescienzia di Dio. È come questa confidenza che noi preghiamo, e di conseguenza la libertà di Dio per fare o non fare ciò che desideriamo è l' unico fondamento di di tutte le nostre preghiere. Se Dio fosse in una assoluta impotenza di darci ciò che gli domandiamo, noi avremmo il torto di domandarglielo; sarebbe fargli una ingiuria. Quale sarebbe l'empietà di un uomo che pregasse Dio, per esempio, di fare una montagna senza vallata od un triangolo senza lati! Se Dio fosse eziandio in u-

n' assoluta necessità di fare ciò che desideriamo, noi non dovremmo mai pregarnelo. Quale stravaganza, per esempio, di pregare Dio che non cessi di generare il suo Verbo, o ch'egli sia sempre giusto!

Quando la Chiesa, inspirata dallo Spirito Santo, domanda a Dio nelle sue preghiere solenni la pioggia od il buon tempo, la salute dei corpi e l' abbondanza delle messi, che sono beni reali nell'ordine della natura, essa crede che Dio è pienamente libero di accordarli o non accordarli. Ciò suppone evidentemente che Dio può avere ed ha talora volontà particolari per tali effetti. Non si prega Iddio per le cose che sono contenute nelle leggi generali della natura: gli si domanda la pioggia od il buon tempo; ma non gli si domanda mai che faccia levare il sole, o che dia il calore al fuoco. La preghiera che la Chiesa fa per i beni della natura è dunque fondata sulle volontà particolari che Dio ha per queste sorta di effetti. Ma supponete che l'ordine inviolabile, ch' è l'essenza infinitamente perfetta di Dio, abbia regolato invincibilmente fino all'ultimo di queste volontà particolari, ne segue ch' egli non potrebbe, senza cessare di essere Dio, vale a dire che non può mai in alcun senso, nè tôrre nè aggiungere alcuna volontà particolare su questo numero fatale che gli è segnato. Domandargli la salute per sè o per i suoi, od il sollievo nella povertà, o l' abbondanza delle messi, è una cosa tanto stravagante quanto il domandargli una montagna senza vallata, supposto che le cose sieno al di là delle leggi generali e delle volontà particolari che l'ordine prescrive. Se al contrario queste cose son comprese o nelle volontà generali, o nelle volontà particolari prescritte dall' ordine, è una domanda tanto superflua e ridicola quanto di pregare Dio di non cessare di generare il suo Verbo.

Ma io non so, dirassi, se quel che domando è contrario ovver conforme all'ordine; ed in questo dubbito, prego.

Voi non sapete se ciò che domandate è conforme o contrario all'ordine; ma sapete evidentemente ch' è o l' uno o l'altro. Sapete dunque ch' è o assolutamente necessario o assolutamente impossibile, e di conseguenza non potete mai ignorare che la vostra preghiera non può essere, in alcun caso, nè ragionevole nè fruttuosa.

L'ordine, riprenderà l' autore, è che Dio non accorda se non a quelli che pregano; onde la preghiera è sempre necessaria.

Io nego, gli risponderò, che ciò possa esser vero secondo il vostro sistema, quantunque Gesù Cristo l' abbia assicurato così positivamente. L' ordine immutabile, ch'è l' essenza divina, non può dipendere dalla nostra volontà, ch' è libera di pregare o non pregare. L' ordine domanda invincibilmente che Dio abbia un certo numero di volontà particolari, e che non vada mai al di là: dunque bisogna concludere che Dio è per sua propria essenza in un' assoluta necessità di volere particolarmente darci certe cose indipendentemente dalla nostra preghiera, ch' è libera: dunque bisogna conchiudere ch' egli è per sua propria essenza in una impotenza assoluta di darci quando domandiamo, e di aprirci quando battiamo, dopo che la misura fatale è riempita.

Ma ancora, dirà l'autore, l'ordine connette alla nostra preghiera il numero delle volontà particolari ch'esso permette a Dio in nostro favore.

No; perchè esso non può connettere ad una cosa che dipende da una volontà libera ciò ch'è assolutamente necessario. Voi non oserete dire che la stessa necessità che determina Dio a seguire l'ordine per avere un certo numero di volontà particolari in favore degli uomini, determina altresì certi uomini a domandarle. Se l' ordine immutabile vuole che la preghiera preceda il dono, *essendo essenziale all' ordine, vale a dire a Dio, che il dono si faccia* (1), gli debb' essere egualmente essenziale che la preghiera si faccia altresì, e per conseguenza essa non è più libera. L'uno e l' altro è determinato da un' assoluta volontà di Dio, che, ben lungi di lasciar la creatura libera, non è libera essa stessa. Se la preghiera è necessariamente annessa al dono, il dono essendo necessario all'ordine, vale a dire all'essenza divina, l' uomo che sarebbe libero di non pregare sarebbe per ciò libero di violare l'ordine e di rovesciare l' essenza di Dio. Bisogna dunque che l'autore neghi la libertà dell'uomo che prega e che ottiene, o che sostenga, contra l' Evangelo, contra

(1) Le parole in carattere corsivo sono aggiunte da Bossuet.

la pratica della Chiesa e contro la sua propria dottrina, che le volontà particolari di Dio in nostro favore non sono annesse alla nostra preghiera.

Voi v' ingannate, risponderà egli. Forse l' ordine permette a Dio un certo numero di volontà particolari per accordare agli uomini i beni della natura al di là delle leggi generali; egli lega le sue volontà alle loro preghiere: onde i primi che pregano, o queglino che pregano con una intenzione più perfetta, ne raccolgono il frutto.

Ma questa risposta non toglie la mia difficoltà; io sostengo sempre che Dio non può far dipendere ciò che gli è essenziale, voglio dire l'adempimento del suo ordine immutabile, dalla volontà libera degli uomini, che possono tutti pregare o non pregare. Dippiù, io dico che bisogna che il numero di queste volontà particolari sia prodigioso, o che sia digià esaurito. Quand' anche non fosse ancora esaurito, potrebbe esserlo bentosto; e verrebbe un tempo in che le preghiere della Chiesa pei beni della natura sarebbero inutili, perchè non resterebbe più niente a Dio da dare agli uomini in questo genere al di là delle leggi generali.

Non vedete, mi dirà forse l'autore, che non abbisognano punto volontà particolari per tali effetti? La Chiesa le domanda da Gesù Cristo. Egli è la cagione occasionale che determina Dio ad accordarcele.

Notate, gli dirò io, che vi sono due ordini di beni diversi, quelli della natura e quelli della grazia. Gesù Cristo non è, nel nostro sistema, che la cagione occasionale dell'ordine della grazia; per l'ordine della natura, egli è cagione meritoria, e non la cagione occasionale di tutti i beni che Dio ci dà. Non si tratta qui delle grazie soprannaturali che Iddio sparge secondo i desiderii efficaci di Gesù Cristo; è quistione dei beni contenuti nell' ordine della natura. La Chiesa le domanda da Gesù Cristo. Non è già ch' egli sia cagione efficace ed occasionale: voi stesso non lo credete; ma è ch' egli n' è la cagione meritoria, come voi dite spesso. Poichè egli non è cagione occasionale a riguardo di questi beni, Dio non può volerli al di là delle regole generali, che per volontà particolari. Il numero di queste volontà particolari essendo segnato dall'ordine immutabile, è sempre vero il dire che Dio

non ha alcuna libertà per averle o per non averle, e per conseguenza essere inutile il domandarle.

CAPITOLO XVI.

La semplicità delle vie di Dio è indipendente dalla semplicità della sua opera, e ch'egli può agire per tante volontà particolari quanto gliene piacciono.

L' autore poteva evitare facilmente queste estremità ove lo spinse il suo cattivo principio, se avesse voluto considerare le *vie* di Dio in due maniere, come noi abbiam considerato l' *ordine.* Si possono considerare siffatte vie come sendo il pensiero, la volontà e l' azione di Dio stesso. Possonsi considerare come sendo la perfezione che Iddio pone nella di lui opera, e che fa parte della sua opera stessa.

Io suppongo che, l' autore non mette niente tra Dio e la sua opera; quand' anche egli ammettesse, con taluni scolastici, una perfezione obbiettiva degli esseri distinti da Dio, questa perfezione obbiettiva non essendo mica Dio, la sua semplicità o la sua composizione non sarebbe nè una perfezione nè una imperfezione in Dio. Ond' è manifesto che qui non n' è quistione. Limitiamoci dunque a considerare l'azione del Creatore e la creatura che egli forma. Quando io parlo dell' azione di Dio, vi comprendo il pensiero e la volontà pei quali agisce.

Posti siffatti fondamenti, suppongo due disegni o due modelli che Dio vede per compiere la sua opera. Suppongo che l'uno si eseguirà tutto intero per una sola volontà generale, vale a dire che una sola legge generale senza alcuna eccezione sarà abbastanza feconda per produrre tutti gli effetti che Dio desidera. L' altro modello che Dio vede produrrà gli stessi effetti; ma bisognerà mettervi molte leggi diverse, ed aggiungervi anche qualche eccezione alle leggi generali. A risguardare questi due modelli in sè stessi come due orologi o due altre macchine, l'una è più semplice e l'altra più composta. Fin qui, l'autore ed io camminiamo di concerto; ma noi non possiamo andare più oltre insieme. Egli suppone che la perfezione dell'azione di Dio dipende dalla perfezione della sua opera,

e che quindi, la sua azione essendo sempre infinitamente perfetta, bisogna sempre che il modello d' opera che sceglie sia il più semplice ed il più perfetto di tutt' i possibili.

Avrò dunque rovesciato il suo principio fondamentale, e ne avrò evitato tutte le conseguenze assurde, se provo che la semplicità e l'azione di Dio è indipendente dalla semplicità della sua opera. Supponiamo sempre questi due modelli di cui abbiamo digià parlato, l' uno composto, l' altro semplice. Che significano questa semplicità dell'uno e questa composizione dell' altro? Tutto ciò si riduce a dire che tutt' i movimenti dell'uno si fanno per una sola regola, e che tutt'i movimenti dell' altro si fanno per molte regole, ed anche per certe eccezioni alle regole generali.

Poichè voi ammettete, dirò io all' autore, volontà particolari, voi riconoscete dunque che queste volontà particolari non sono in sè stesse distinte dalle volontà generali, e che tutte insieme esse non sono che una sola ed indivisibile volontà sovranamente semplice. Stante ciò, le volontà generali e le volontà particolari non debbono più risguardarsi come generali e come particolari se non dalla parte dei loro effetti. La composizione che si manifesta in queste volontà non ha dunque niente di reale dalla parte di Dio, ma solo dalla parte della sua opera; vale a dire, in una parola, che la imperfezione dell'opera la più composta in quanto alla più semplice è interamente dalla parte dell' opera, e che non ne può ridondar niente nè sul pensiero di Dio, nè sulla sua volontà, nè sulla sua azione, ch' è sempre, e nelle leggi generali, e nelle eccezioni, egualmente semplice in sè stessa.

Se dunque la semplicità della volontà e dell' azione di Dio è indipendente dalla semplicità e dalla composizione della sua opera, come voi non potete negarlo, l' opera può essere più o meno semplice, più o meno composta, più o meno ripiena di eccezioni alle regole generali, senza offendere la perfetta e sovrana semplicità della volontà e dell' azione di Dio. Dunque egli non sarà meno semplice nella sua azione quando sceglierà il modello più composto che quando prenderà quello che non contiene che una sola legge generale.

Non è di Dio come degli uomini, che si attaccano successivamente a diversi obbietti con diversi desiderii o volontà; secondo che vogliono più o meno di cose diverse, essi sono ridotti a formare un più grande o un minor numero di volontà, che sono atti successivi e distinti gli uni dagli altri. Ma sarebbe un errore ben grossolano e ben indegno dell' autore l' imaginarsi che il numero delle diverse regole e delle eccezioni particolari alle regole che Dio metterà nella sua opera possa marcare in lui diversi atti della sua volontà. Noi ci serviremo dunque fintanto ch' ei vorrà del termine di volontà particolare, a condizione ch' egli riconoscerà, una volta per sempre, che queste volontà particolari tutte insieme ed in sè stesse non sono, meno delle generali, che un atto della volontà infinitamente sempliee, e che Iddio non ha più volontà quando vuole ciò ch'è al di là delle leggi generali che quando vuole le leggi generali stesse.

Io confesso, risponderà l'autore, che le volontà particolari non sono in Dio volontà realmente distinte dalle volontà generali, e che quando Dio vuole il generale ed il particolare, la regola e l' eccezione, per una sola volontà infinitamente semplice; ma io sostengo che questa perfetta semplicità esige ch' egli abbia il meno di *volontà particolari*, cioè che faccia il meno di eccezioni alle *regole generali* che gli sarà possibile in quanto al suo disegno.

Che significano queste maniere di parlare sì vaghe e sì ordinarie all' autore? S'egli dice che Dio deve talmente evitare le eccezioni alle regole generali ch' è obbligato di preferire questa sorta di semplicità alla perfezione dell' opera stessa, io gli dirò sempre quello che gli ho già detto tante volte: Perchè Dio non si è dunque contentato delle leggi generali del moto? Perchè ha stabilito per volontà particolari cagioni occasionali? Perchè ha limitato la loro potenza nel particolare? perchè non ha fatto il mondo eterno *a parte post* ed *a parte ante* poichè con ciò sarebbesi risparmiato due volontà particolari pel principio e la consumazione dei secoli? Perchè ha fatto modelli particolari di piante e di animali? Perchè ha avuto volontà sì particolari su di Gesù Cristo e su tutte le circostanze della sua vita e dello stabilimento della sua Chiesa predette dai profeti? Perchè finalmente Iddio accorda alla preghiera

degli uomini certi beni naturali che sono fuori le regole generali,e che non possono loro pervenire se non per volontà particolari? Se la semplicità di Dio richiedesse essenzialmente ch' egli preferisse alla perfezione della sua opera lo scemamento delle volontà particolari, perchè Dio ha avuto mai tutte quelle che ho riferite? Se, al contrario, Dio preferisce la perfezione della sua opera a questa semplicita per la quale egli può evitare le volontà particolari, perchè non ha voluto, moltiplicandole ancora più che non fa, formare un mondo più perfetto di quello che abitiamo?

Che l'autore non dica dunque più che Dio agisca con la più grande semplicità possibile in quanto al suo disegno. S' egli forma il suo disegno indipendentemente dal più o dal meno semplice, donde viene ch' egli non ha voluto scegliere un disegno più perfetto di quello che ha preso, poichè lo poteva senza fallo moltiplicando le sue volontà particolari? Se per lo contrario Iddio debbe scegliere il disegno in cui entra il meno di volontà particolari, non bisogna più sperare di abbagliarci dicendo che Dio ammette il meno che può di volontà particolari in quanto al suo disegno; ma bisogna confessare che Dio, secondo questo principio, invece di prendere il disegno che ha preso, ne doveva prendere un altro, in cui si sarebbe risparmiato molte volontà particolari che noi abbiamo indicate. Ecco dunque l'unica risposta che l'autore potrebbe fare, che non significa niente; e per conseguenza bisogna ch' egli riconosca che Dio ha potuto, formando il mondo come l'ha formato, moltiplicare le volontà particolari senza veruna necessità, e senza offendere la perfetta semplicità delle sue vie.

Infatti, sarebbe avere una idea indegna di Dio non concependolo come sapendo comprendere in una volontà unica ed infinitamente semplice in sè stessa,e tutte le leggi generali e tutte le eccezioni che gli piace contenervi. Egli non è meno semplice quando fa con una sola volontà molte regole e molte eccezioni che quando non fa che una sola regola. Non gli costa più il fare un'opera composta di cento nature diverse di quel che farne una che sia per intera di una sola natura. Non gli costa più lo stabilire negli spiriti e nei corpi, per tutte le loro modificazioni, ecce-

zioni alle regole che le regole stesse. Non gli costa più far macchine cui bisognano modelli proprii, che macchine le quali si formano per le leggi generali del moto: la varietà non gli costa più dell'uniformità. Come lo provate voi? mi si dirà. È che le eccezioni le più particolari, del pari delle leggi generali, non costano a Dio se non una sola volontà sempre egualmente semplice ed indivisibile; è che ciò che pare diversità di disegno dalla parte delle opere diverse tra loro è dalla parte di Dio un sol disegno, una sola volontà ed una sola azione; è che Iddio vuole le eccezioni alla regola per una volontà tanto unica in sè stessa quanto egli vuole le regole stesse.

A qual proposito l'autore dice dunque che Dio non può agire se non per la via la più semplice, perchè *un artefice infinitamente saggio non fa mai sforzi inutili*? Non solo Dio non fa mai sforzi inutili, ma egli non fa mai sforzi; perchè in tutte le cose, e nel cielo e sulla terra, egli non ha che a volere. Egli non ha *punto*, come l'autore dice benissimo, *altra potenza che la sua volontà*, alla quale il niente stesso non può resistere. Egli può voler più o men cose, ma non gli abbisogna un più gran numero di volontà per voler molto che per voler poco; un solo atto di volontà fa tutte le sue opere, sia semplici, sia composte, sia le regole generali, sia le eccezioni. Se l'autore avesse corretta la sua imaginazione consultando esattamente l'idea pura dell'essere infinitamente semplice e perfetto, egli non avrebbe tanta pena quanto ne ha a concepirlo così semplice in ciò ch' egli appella volontà particolari che in ciò che chiama volontà generali; non anderebbe sino a questo eccesso di credere che Dio farebbe *sforzi inutili* se aggiungesse eccezioni alle regole generali al di là di un certo numero.

Da che si conosce la semplicità della volontà di Dio, sempre eguale, sia nelle regole, sia nelle eccezioni, bisogna concludere senza esitare che centomila volontà particolari non gli costano più che dieci, poichè centomila non meno che dieci, non sono veramente che un solo ed indivisibile atto di volontà. Dio può, quando gli piacerà, ridurre tutta la condotta della sua opera ad una sola regola per mostrare la sua sapienza immutabile; egli può altresì, quando gli piacerà, per un'altra veduta del-

la sua sapienza infinita, fare, disfare, cangiare, unire, dividere, moltiplicare le regole, per mostrare ch'egli è al disopra di esse per il suo dominio sovrano.

Ma quando Dio fa un' opera, dirà l' autore, la sua sapienza non deve riferire ad un solo scopo generale tutte le diverse cose che avverranno in quest' opera? Per ciò vi si troverà sempre la semplicità delle leggi generali.

Se ciò fosse, tutte le opere possibili sarebbero egualmente semplici; quelle stesse che conterebbero un maggior numero di eccezioni alle regole generali sarebbero tanto semplici quanto quelle che non ne contenessero alcuna; tutto ciò che vi avverrebbe, avrebbe una correlazione generale ed essenziale alla gloria di Dio, che n' è l' ultimo fine. Ciò che l'autore cerca non è dunque la correlazione di tutto ciò ch' è nell'opera al suo ultimo fine, la correlazione di tutti gli effetti particolari ad una regola generale, in conseguenza della quale essi avvengono; cosa che noi abbiamo digià confutata.

È vero ancora che debb' esservi in tutte le opere di Dio una certa unità di disegno. Da che egli fa un tutto, bisogna che tutte le parti di questo tutto abbiano tra loro qualche proporzione e qualche convenienza per formare il tutto; è questo concorso di tutte le parti che rende il tutto uno. Se non vi fosse nelle parti alcuna correlazione, alcuna proporzione, alcuna unità, quest'opera non sarebbe la nota della sapienza divina; non vi sarebbe manco alcun grado di bontà e di essere: perchè, come dice *S. Agostino*, una cosa non ha l' essere e la bontà che in quanto che somiglia a Dio, ch' è la sovrana unità (*De Morib. Eccl. et Man.*, lib. II, cap. VI, t. I). È vero che questa somiglianza con l' unità sovrana può essere più o men grande all' infinito, perchè resta sempre una distanza infinita tra le unità imperfette, che sono gli esseri creati, e l' unità perfetta, ch' è Dio. Ma quando vi ha in un essere più di unità, esso è più perfetto, si avvicina d'avvantaggio alla perfezione sovrana; quando in un essere evvi meno di unità esso si approssima meno a questa sovrana perfezione. Ma se voi togliete ogni unità togliete ogni perfezione ed ogni grado di essere: non resta che il puro niente. Per ciò, voi vedete che avvi in ogni opera di Dio qualche grado di ordine e di unità; altri-

menti sarebbe contraria e alla sapienza e all'unità suprema. Ma oltre che questa sorta di unità non è la semplicità delle leggi generali di cui l' autore fa il fondamento del suo sistema, dippiù noi abbiamo provato che il più od il meno di unità e di ordine è sempre indifferente a Dio, e che la scelta gliene è puramente arbitraria.

Ma ancora, dirà forse l'autore, la sovrana semplicità non deve tendere sempre all'opera più semplice?

No, perchè l'opera la più semplice sarebbe la più perfetta; e Dio, come abbiamo mostrato tante volte, non potrebbe mai fare la più perfetta di tutte le cose possibili. Se voi mi dimandate ciò che glielo impedisce, io vi rispondo: È la impossibilità di dar limiti precisi ad una potenza infinita. Bisogna anche osservare che ciò che ha ingannato l'autore è una comparazione,che non ha niente di giusto,tra Dio,che ha creato il mondo,e gli uomini, che fanno qualche opera. Per esempio, se due operai fanno ciascuno una macchina per elevare le acque, si trova che la più composta è la meno perfetta; essa è la meno perfetta dalla parte dell'invenzione dell' operaio perchè si presume ch' egli non ha impiegato tanti mezzi che per mancanza di saperne trovare un solo che basti, o che avendo dapprima ideato un disegno difettoso ha avuto bisogno in seguito di rettificarlo aggiungendovi qualche molla nuova. Questa macchina è ancora la meno perfetta in sè stessa; perchè quando trattasi di molli fragili che si logorano, la cui conservazione cagiona agli uomini molta spesa e travaglio,è un gran difetto che questa composizione di tanti pezzi,perchè ve ne ha sempre alcuni che mancano e che arrestano tutto. Non è lo stesso dell' opera di Dio:s'essa è composta,non è perchè il Creatore non ha veduto dapprima d' un solo sguardo a quali regole poteva ridurre tutta la sua opera; d' altronde la composizione di molti mezzi, ch'è una imperfezione in quanto alla debolezza degli uomini, non è una per colui a cui niente non costa, nè spese nè travaglio, e che fa tutto per una sola volontà.

CAPITOLO XVII.

Le cagioni occasionali, ben lungi di risparmiare a Dio volontà particolari, ne aumentano il numero.

L' autore non oserà dire che Iddio abbia stabilito le cagioni occasionali senza alcun motivo che ve lo abbia determinato. S'egli dice che Dio le ha stabilite senza proporsi alcun fine di questo stabilimento, io gli rispondo : Voi confessate dunque che Dio, il quale, secondo voi, non può mai nulla fare se non per la più gran perfezione, ha fatto non per tanto una delle principali cose che abbia mai fatta, non solo senza cercarvi la più gran perfezione, ma anche senza cercarne alcuna. Accordatevi con voi stesso.

Quest'assurdità è troppo manifesta; l'autore non poteva evitare di dire che Dio si è proposto il fine di cui lo stabilimento delle cagioni occasionali è stato il mezzo : ma qual' è questo fine ? È, mi direte voi, di rendere con ciò la sua opera più perfetta che non sarebbe s' egli non producesse se non ciò che può produrre lui solo per volontà generali senza cagioni occasionali.

Primamente, segue da ciò che Dio non poteva per la sua volontà far l'opera la più perfetta, e che ha avuto bisogno di supplire a ciò che mancava dal lato della sua volontà per quella delle sue creature;ciò ch'è in esse una maravigliosa perfezione, ed in lui una imperfezione indignessima di un essere che si suppone infinitamente perfetto. Se l'autore attribuisce i modelli delle piante e degli animali a cagioni occasionali , s' egli persiste a risguardare l'anima di Gesù Cristo come la cagione occasionale di tutte le grazie, bisogna concludere che, secondo lui, la sola volontà di Dio ha fatto le cose meno ammirabili nell'ordine della natura ed in quello della grazia, e che senza la volontà delle sue creature la sua era impotente per fare tutto ciò che vi ha di più maraviglioso in questi due ordini. Quindi , l'autore , a forza di voler rendere Dio perfetto e di determinarlo sempre alle cose le più perfette,lo ribassa fino alla impotenza di farle o di volerle mai per sè stesso.

Secondariamente, questo accrescimento di perfezione che Dio cerca per lo stabilimento delle cagioni occasionali, come lo cerca egli? Si propone egli in generale di voler tutto ciò che le cagioni occasionali, per esempio, gli angeli, vorranno senza essere assicurati della determinazione della loro volontà? ovvero vuol egli stabilire gli angeli cagioni occasionali, perchè gli piace di lor far volere precisamente certe cose necessarie per l'adempimento dell'ordine?

Se egli stabilisce gli angeli cagioni occasionali, perchè vuole far voler loro precisamente ciò che l'ordine esige, e che ne metterà il volere in essi, io ne traggo due conseguenze manifeste: l'una, che queste creature non sono libere di non volere, poichè l'ordine, ch'è l'essenza assoluta ed immutabile di Dio, li determina a volere. Io posso ancora meno fare ciò ch' è contro l' essenza di Dio che ciò ch' è contro la mia essenza, perchè almeno Dio, creatore della mia essenza, può elevarmi al disopra di essa facendomi un' *altra creatura*; ma per la sua propria essenza egli non può mai, in alcun senso, darmi il potere d' agire contro essa. Se dunque l' ordine richiede che le cagioni occasionali vogliano certe cose, esse non hanno alcuna libertà di non volerle. Ecco la mia seconda conseguenza: è che Dio stabilisce gli angeli cagioni occasionali, perchè gli piace di far voler loro ciò che renderà la sua opera perfetta, e che ne metterà il volere in essi, egli non vuole ciò che vorranno gli angeli se non a cagion che gli angeli vorranno ciò ch'egli loro farà volere. Quindi fa uopo rimontare alla sorgente di loro volontà; Dio vede bene più il fine che i mezzi. Se egli vuole lo stabilimento delle cagioni occasionali per l' amore delle cose ch' essi vorranno, a ben maggior ragione vuol egli quelle cose che si propone di far volere loro. Se queste cose non sono gli effetti delle leggi generali, Dio non può volerle che per volontà particolari; e per conseguenza lo stabilimento delle cagioni occasionali, ben lungi di risparmiare a Dio volontà particolari, è uno stabilimento superfluo e contrario all'ordine.

Io veggo bene, dirà forse l' autore, che il mio sistema sarebbe ruinato se io confessassi che Dio ha voluto le cagioni occasionali a cagion degli effetti particolari ch' egli

ha preteso cavarne ; ma io sostengo che Dio si propone solamente in generale di volere ciò che queste cagioni vorranno, senza determinarle ad alcuna volontà precisa.

Se ciò è, ecco Dio che stabilisce cagioni senza riferirle ad alcun fine determinato ; ecco la sua sapienza ed il suo ordine rovesciati; ecco la sua potenza abbandonata senza riserba in balia delle sue creature , capaci di errare.

No, riprenderà l'autore, Dio non si propone di fare nè tutto ciò che piacerà agli angeli, nè certi effetti che piacegli far voler loro ; ma lasciando gli angeli liberi , egli prevede ciò ch' essi vorranno: quindi non s' induce a fare secondo le loro volontà se non certe cose ch' egli prevede che vorranno, e che sono conformi all' ordine per la perfezione della sua opera.

Ecco, se non m'inganno, tutto ciò che resta a dire all' autore; ma questo stesso è decisivo contro di lui. Resterà sempre per costante che Dio prevede ciò che vorranno gli angeli, e che egli non li stabilisce cagioni occasionali che a cagion che prevede che vorranno precisamente *ciò ch'egli ha voluto, ciò che ha regolato in sè stesso, ed infine tutto ciò che bisognerà per l'adempimento dell'opera che si è proposta. Non è volere le cagioni generali per gli effetti particolari , e stabilire in Dio le volontà particolari che si volevano tanto evitare* (1) ?

Dippiù, io domando di passaggio all' autore come va che Dio può prevedere, secondo lui , questi desiderii liberi degli angeli che egli non darà loro? Non può vederli in sè stesso, perchè non può vedere in sè che il suo decreto di lasciare gli angeli in sospensione in mano del loro libero arbitrio : egli non può vederli nè nella loro futurizione attuale, nè nella volontà angelica che ne sarà la sorgente; perchè, per la loro futurizione, non è niente di reale : l' effetto non può essere determinato mentre che l'unica cagione determinante è interamente indeterminata essa stessa ; per la cagione . Dio non può vedervi se non ciò che vi è , cioè una intera sospensione. Ma ciò che tronca ogni difficoltà , è ciò che l' autore dice in parlando della materia: « Dio non la può conoscere , egli « dice, se non le dà l' essere. Perchè Dio non può cava-

(1) Le parole segnate in corsivo sono di Bossuet.

« re le sue conoscenze che da sè stesso; niente può agi-
« re in lui, nè illuminarlo. Se Dio non vedeva in sè stes-
« so, e per la conoscenza ch' egli ha delle sue volontà,
« l' esistenza della materia, essa gli sarebbe eternamen-
« te incognita. » (*Medit. cristr.*, *med.* IX, nº 5.)

È vero, risponderà forse l'autore, niun obbietto, per quanto reale sia, può illuminare Dio. Egli non può niente vedere se non in sè stesso, non può mai conoscere quello che non fa; ma io suppongo che Dio dà il suo soccorso generale agli angeli per tutte le cose ch'essi vogliono: quindi egli conosce in sè stesso, vale a dire nel suo concorso, i loro desiderii futuri.

A ciò rispondo che se il concorso non è prevenente, la volontà angelica determinando il concorso, e non essendo determinata da esso, ne segue che il concorso è tanto contingente quanto il desiderio della volontà angelica. Se la volontà angelica è veramente indeterminata, bisogna eziandio che il concorso sia veramente indeterminato, e che Dio non possa vederlo che condizionalmente futuro. Quindi, per il principio dell' autore, bisogna o che Dio non abbia preveduto ciò che dovesse fare la volontà angelica, e ciò che dovesse fare egli stesso con essa, ciò ch' è il colmo delle assurdità, o che il concorso di Dio sia prevenente ed efficace, in guisa che l' angelo non abbia voluto se non ciò che Iddio lo ha determinato a volere; ciò che ricade in tutti gl'inconvenienti che ho rimproverato all' autore.

Io non m' arresto quì a far osservare che gli angeli e Gesù Cristo, che sono le sole cagioni occasionali sulle quali l' autore fonda il suo sistema, essendo attualmente felici quando questa potenza loro è stata data, essi non hanno potuto volere in siffatto stato che ciò che la carità consumata, ch' è Dio stesso, loro ha fatto volere conformemente all'*ordine*. Io potrei mostrare evidentemente per ciò quanto Dio ha voluto tutti gli effetti particolari che l'autore loro attribuisce; ma, queste verità presentandosi da sè stesse, basta il dimostrarle di passaggio. Mi affretto di passare ad altre.

L' autore non può ricusare di supporre con me che Dio vuole lo stabilimento delle cagioni occasionali per la perfezione della sua opera; altrimenti egli lo vorrebbe sen-

za ragione e contro all'ordine. *Egli vuol dunque far servire queste cagioni occasionali* (Bossuet) ad effetti utili, conformi all' ordine, e da cui risulta la più gran perfezione; ma bisogna che la cagione occasionale li voglia. Si determinerà essa a formarne da sè stessa il desiderio? questo desiderio del più perfetto è senza dubbio, come *S. Agostino* ha detto tante volte, un nuovo grado di bontà e di perfezione di essere che sopravviene alla creatura intelligente; perchè è meglio, secondo il ragionamento di questo Padre, di volere attualmente il più perfetto che di non volerlo. È anche migliore, come questo Padre lo dice anche spessissimo, di essere virtuoso che di essere semplicemente; e per conseguenza se Iddio non avesse dato che la volontà, e che la creatura con questa volontà si determinasse da sè stessa all' amore del bene, essa si darebbe da sè medesima qualche cosa di ben più grande di quello che avrebbe ricevuto da Dio. Il desiderio attuale del più perfetto è senza fallo, nella volontà angelica, una vera e reale modificazione, un vero e real grado di perfezione e di essere, che l' angelo acquista, quando vuole la cosa più perfetta che può volere. Come dunque può essere egli la cagione di questa determinazione? Come si può dare a sè stesso questo nuovo grado di perfezione reale? Se la volontà angelica si determina essa medesima al desiderio attuale del più perfetto, essa produce dunque in sè stessa, per sè stessa, un vero e real grado di perfezione, e per conseguenza la volontà angelica è infinita e divina, secondo l' autore. Perchè ecco com' egli parla a nome del Verbo nelle sue *Meditazioni*: « Tu devi « essere pienamente convinto di tutto ciò, se tu hai ben « compreso che fuori di Dio non evvi potenza vera, e « che ogni efficacia, per quanto piccola si supponga, è « qualche cosa di divino e d'infinito. » (*Medit. cristr. med.* IX, n°).

Io lascio all'autore lo spiegarci come va che le volontà create sono libere, e se è vero che *fuori di Dio non vi ha alcuna vera potenza*. Può concepirsi la volontà col suo libero arbitrio sotto un' altra idea che sotto quella di una potenza la quale, non essendo vinta da nessuno degli obbietti che si presentano a lei, può scegliere tra questi obbietti? Non è manco l' idea che l' autore dà soventi

della libertà ? Anche una volta, non tocca a me di disciogliere qui siffatta difficoltà; appartiene all' autore il fare comprendere nettamente come è che una volontà creata possa essere una vera potenza, come è che, senza essere, nè infinita nè divina, può per sua propria determinazione rendersi migliore di quel che non era, e di conseguenza produrre realmente in sè, per sua propria scelta, un nuovo grado di perfezione.

Se l' autore torna a dire che ogni verità libera è una vera potenza, ma ch' è prevenuta e determinata efficacemente in tutte le cose, come dicono i Tomisti, della volontà di Dio, oltre ch'egli ammette con ciò, contro il suo principio, altre cagioni reali che Dio, d' altronde questa determinazione efficace suppone evidentemente che le cagioni occasionali non risparmiano a Dio alcuna volontà particolare, poichè non vuole le cagioni occasionali che a cagion degli effetti particolari che loro fa volere, e che quindi egli vuole gli effetti particolari più che non vuole le cagioni stesse.

Ma supponiamo che l'autore, contro le sue proprie parole ed i suoi principii fondamentali, sostenga che la volontà angelica, possa essere la vera causa della sua propria determinazione, e che, ben lungi di essere predeterminata dal concorso, è dessa che lo determina, vediamo se egli può salvarsi con ciò. Dio, gli domanderò io, non istabilendo le cagioni occasionali che per l'adempimento dell'ordine, come può assicurarsi che queste cagioni ch' egli non determinerà punto, e che si determineranno esse stesse, vorranno precisamente ciò che bisogna per l' adempimento dell' ordine. Non vi dico ora ch' esse non possono essere libere per fare o non fare ciò che l' ordine, vale a dire ciò che l' essenza assoluta di Dio esige : è una contraddizione manifesta del vostro sistema, che io ho già abbastanza mostrata altrove ; mi limito a dirvi che se Dio lascia scegliere queste cagioni libere, forse esse non isceglieranno quello che bisogna per l'adempimento dell' ordine, e che quindi l'ordine sarà rovesciato per la inutilità del loro stabilimento Inoltre, ecco l'opera di Dio messa alla ventura ; non bisogna più parlare di Provvidenza se Iddio lascia l'adempimento dell' ordine stesso alla discrezione delle creature libere, senza dirigerle ad alcun fine.

Dio ha preveduto quel che esse vorranno, risponderà forse qualcheduno, ed egli non si determina a stabilirle cagioni occasionali se non a cagion che prevede che desse vorranno ciò che bisogna per la maggior perfezione della sua opera. Se egli avesse preveduto che esse dovessero volere altrimenti, non le avrebbe create, perchè non è della sapienza creare ciò che non conviene all'ordine; avrebbe posto in loro luogo altre nature intelligenti, di cui avrebbe preveduto che la volontà avrebbe desiderata la perfezione della sua opera; infine, non avrebbe mai creato l'universo ove non avesse preveduto che troverebbe nelle sue creature intelligenti delle cagioni occasionali che vorrebbero precisamente tutto quello che bisognerebbe volere.

Ma questa risposta che l'autore può fare, oltre ch' è manifestamente indegna di Dio, e capace di sollevare tutt' i cristiani, fa ancora cadere in ruina tutto il suo sistema. Se Iddio ha talmente voluto gli effetti che ha cavato dalle cagioni occasionali che egli non ha stabilito che a cagion che ha preveduto ch' esse desiderebbero infallibilmente questi effetti, in guisa che si sarebbe astenuto di creare l'universo piuttosto che di cavarne questi effetti da queste cagioni occasionali, non è evidente che questi effetti particolari sono stati il principale fine che si è proposto, e ch' egli ha voluto non gli effetti in conseguenza della volontà delle cagioni occasionali, ma le cagioni occasionali stesse per gli effetti che ha preteso cavarne? Questi effetti non essendo contenuti nelle leggi generali, n'emerge, secondo la definizione dell autore, che Iddio non ha potuto vederli se non per volontà particolari. Quindi le cagioni occasionali non risparmiando a Dio queste volontà particolari, egli le stabilisce senza alcun frutto, e contro l'ordine della sua sapienza: il loro stabilimento stesso, come l'abbiamo veduto, è costato a Dio molte volontà particolari senza nessuna ragione.

CAPITOLO XVIII.

Ciò che l'autore dice sulle volontà particolari distrugge per le sue conseguenze ogni provvidenza di Dio.

Quantunque abbiamo digià osservato che la Provvidenza viene distrutta se Dio lascia tutto in grado delle cagioni occasionali, bisogna ancora sviluppare davvantaggio siffatta verità. Che intendiamo con la parola provvidenza? Essa non è solamente lo stabilimento delle leggi generali nè delle cagioni occasionali; tutto ciò non contiene se non le regole comuni che Dio ha messo nella sua opera creandola. Non si dice ch'è la provvidenza che tiene la terra sospesa, che regola il corso del sole e che fa la varietà delle stagioni; si riguardano siffatte cose come gli effetti costanti e necessarii delle leggi generali che Dio ha messo dapprima nella natura: ma ciò che si appella provvidenza, secondo il linguaggio delle Scritture, è un governo continuo, che dirige ad un fine le cose che sembrano fortuite (1).

La Provvidenza fa dunque due cose: talora agisce contro le regole generali con miracoli: in questo modo è che aprì il mar Rosso per liberare gl'Israeliti. Talora altresì, senza violare le leggi generali, le accorda coi suoi disegni particolari; si serve delle volontà degli uomini, cui inspira ciò che le piace per cagionare nella materia stessa i movimenti che sembrano fortuiti, e che hanno relazione agli avvenimenti che Dio ne vuol cavare. Per esempio, egli inspira ad un predestinato di andare in una strada in cui, un tegolo mal attaccato cadendo sulla sua testa, egli morrà con la perseveranza finale. È anche in questo modo che i fratelli di Giuseppe lo vendono, e che egli è schiavo in Egitto, per essere bentosto dopo elevato ad un'autorità suprema. In questo modo è che Alessandro concepisce il disegno ambizioso di conquistare l'Asia: con ciò egli deve compire la profezia di *Daniele*. Se si esaminino così tutte le rivoluzioni dei grandi imperi, si vedrà ed è il più grande spettacolo che possa sostenere

(1) La provvidenza sembra contenere tutto ciò, ma più particolarmente quel che sembra fortuito (Bossuet).

la nostra fede che la Provvidenza gli ha elevati od abbattuti per preparare le vie al Messia e per istabilire il suo regno senza fine (Bossuet , *Disc. sulla Stor. Univ.*, part. II). Non solo questi grandi avvenimenti predetti dallo Spirito Santo sono attribuiti alla Provvidenza; ma ancora si crede che per questa combinazione essa dispone, secondo i suoi disegni, di tutto ciò che avvien agli uomini nel corso della vita, e ch'essa si cela sotto un concatenamento di cause naturali. Si crede ch' è Dio che invia i beni ed i mali temporali, e che si serve della nostra sapienza e della nostra imprudenza per darci ora ciò che ci consola, ora ciò che ci umilia. Se questo è un errore volgare, è un errore che la Scrittura, che tutte le tradizioni dei santi Padri ci hanno insegnato, e che la pietà ha radicato in tutti i cuori.

Questa Provvidenza, alla quale la religione c' insegna a ricorrere, non può consistere nelle leggi generali della natura, perchè le leggi generali sono uniformi ed invariabili; esse non si proporzionano mai ai bisogni personali; al contrario, sagrificano sempre gl'interessi personali alla uniformità generale. Perchè non si può dire, risponderà per avventura l' autore , che Iddio ha scelto le leggi generali più feconde in effetti particolari , e che la sua provvidenza consiste in questa scelta delle leggi generali ch' egli prevedeva dover produrre gli effetti particolari che desiderava ?

Primieramente , se voi dite che Dio ha scelto le leggi generali per gli effetti particolari, voi gli fate volere questi effetti più che le leggi che li producono , ed indipendentemente da esse : quindi ecco delle volontà particolari che sono i fondamenti di tutte le leggi generali.

Secondariamente, considerate,dirò io all'autore, quanto voi vi togliete con questi principii ciò che può addolcire le pene della vita. Senza dubbio questo sguardo particolare ed immediato di Dio su noi che ci mena come per la mano nelle sue vie, e senza che cada un solo capello dalla nostra testa, è ciò che anima davvantaggio la nostra speranza in tutti i nostri mali. Che ! dirà una persona afflitta, io veggo che un padre debole e peccatore, oltre le regole generali ch' egli ha stabilito per il governo di tutta la sua famiglia, tiene ancora gli occhi particolarmente aperti su ciascuno de'suoi figli, che egli

entra in tutti i particolari dei suoi bisogni, de'suoi pericoli e delle sue pene ! Mi si toglierà la consolazione di credere nostro Padre che è nel cielo tanto buono e tanto compassionevole quanto questo padre terrestre? Bisognerà che io creda ch'egli non voglia più il mio bene di quel che voglia in generale che l'inverno succeda all'autunno, e l'estate alla primavera ? È dunque invano che io ho creduto che quando sono oppresso di mali è la sua mano che mi colpisce espressamente per umiliarmi , e ch' egli mi tenta a disegno di farmi cavare un frutto dalla tentazione ? Qual' è dunque questa Provvidenza tanto vantata, poichè non vi ha altro che il corso generale di tutta la natura, e che Dio non è più toccato da'miei mali di quel che dai cangiamenti delle stagioni ?

Ma Iddio, dirassi , non ha provveduto abbastanza alla sua opera dandole leggi generali ? No, senza fallo : i filosofi che hanno negato la Provvidenza non hanno mai negato che Dio non avesse stabilito regole generali per il corso della natura (1) ; ma essi hanno creduto che queste leggi essendo stabilite da Dio ha riguardato tutto il resto indifferentemente, ed ha lasciato ogni cosa andare secondo il suo corso, senza curarsi degli effetti particolari che uscirebbero dallo insieme di queste cause. L' autore, rigettando le volontà particolari, può evitare di parlare nell'istesso modo ?

Dirà egli, per ogni consolazione alla persona afflitta che io dipingo : Consolatevi , Dio non poteva fare altrimenti ; egli non è stato libero di volere un più gran bene, perchè gli sarebbe costato in vostro favore delle volontà particolari al di là del numero che la semplicità delle sue vie gli permetteva ?

Che, risponderà questa persona, credete voi consolarmi dicendomi che io sono disgraziato perchè non era degno di Dio di amarmi più particolarmente che non ha fatto ? Quando io vi propongo l'esempio di un padre terrestre che ha delle cure particolari che voi non volete attribuire a Dio , voi dite che Dio agisce ben più perfettamente, perchè racchiude nelle leggi generali tutto ciò che una sapienza meno estesa avrebbe bisogno di cercare con provvidenze particolari; e poi, quando io mi lagno

(1) Gli epicurei l' hanno negato (Bossuet).

che le leggi generali non hanno niente se non di rigoroso per me, voi volete che Dio non possa supplire a ciò che loro manca pei miei bisogni dandomelo per volontà particolari; voi pretendete che io debba essere ben contento di esser sagrificato a questo metodo semplice e generale col quale egli governa le sue creature. Siffatta dottrina si ributta talmente essa stessa per l' orrore che inspira, che io temerei che non si creda che io la imputo mal a proposito all'autore: ma tutto il mondo conosce ch' egli ha detto nelle sue *Meditazioni* che un' anima ragionevole dovesse essere ben contenta di essere sagrificata a questa semplicità di disegno nel quale la sua salute non è contenuta.

Ma l'autore vorrebbe ancora assicurare che la morte di un uomo schiacciato nella strada dai tegoli che cadono da un tetto è un puro effetto delle leggi generali del moto? Non sa egli che *S. Agostino*, parlando a nome di tutta la Chiesa contro i semipelagiani, dice che soventi Iddio prolunga la vita di un uomo peccatore per un consiglio di misericordia, perchè vuol dargli il tempo di convertirsi, e prenderlo in un buon momento, che sarà l'impronta della sua perseveranza (*De Praed. Sanct.*, cap. XIV, n° 26, t. X.)? Può dubitarsi, secondo questa dottrina, che Dio non abbia una volontà particolare per regolare il corso della vita ed il tempo della morte del suo predestinato? Voi vedete che il tempo della sua morte decide della sua salute eterna: credete voi che la salute di quest' anima eternamente eletta dipenda dal concorso fortuito delle cagioni naturali che faranno cadere un tegolo, o che gl'impediranno di cadere? Bisogna esser ridotto ad esaminar cose sì manifeste secondo i principii della religione? Non bisogna dunque confessare che vi è una Provvidenza particolare, che va al di là delle leggi generali della natura, o almeno che le accorda con gli effetti della grazia per salvare i predestinati? È su questo principio che *S. Agostino* avendo riportato questo passo della Sapienza: *È stato rapito, nel timore che la malizia non cambiasse il suo spirito* (*Sap.* IV, 11.), egli soggiunge: « Ma perchè è accordato agli uni che siano in« volati ai pericoli di questa vita mentre sono giusti, « e che altri che sono giusti sono tenuti per una più lunga

« vita negli stessi pericoli fino a che decadono dalla giu-
« stizia ? Chi mai conosce il consiglio del Signore (*loco*
« *mox cit.*)

Ma l'autore contraddica quanto che vorrà *S. Agostino*: oserà egli contraddire *S. Paolo*, che dice ai Filippensi, parlando d' Epafrodito: *Egli è stato malato fino alla morte ; ma Dio ha avuto pietà di lui, e non solo di lui, ma anche di me, affinchè io non avessi afflizione sopra afflizione* (*Philip. II.* 27). Egli non è, secondo l'apostolo, per le leggi generali che Epafrodito è stato tirato dalle porte della morte ; egli n' è stato rivenuto per un consiglio particolare di misericordia, pel suo proprio bene e per la consolazione di *S. Paolo*. Ciò che l'apostolo ci rivela in riguardo di Epafrodito, noi dobbiamo comprendere che avviene del pari per un gran numero di altri uomini. Dio attende gli uni per la loro conservazione con quella longanimità di cui le Scritture parlano sì spesso; egli conserva gli altri per dare *afflizione sopra afflizione* alle persone di già afflitte che hanno bisogno di questo *sollievo* (Bossuet). È su questo fondamento che noi domandiamo con le nostre preghiere la salute di certi malati la cui vita è utile al mondo : non si potrebbe ragionevolmente domandarla se essa non potesse venire che dalle leggi generali, come l' abbiamo provato; ma l'autore non si arresta nè alle ragioni nè all'autorità : secondo lui, agli occhi di Dio , gli uomini muoiono come le foglie cadono dagli alberi.

Resta ad esaminare se la Provvidenza consiste nello stabilimento delle cagioni occasionali. Per rischiarare siffatta quistione più sensibilmente, prendiamo un esempio. Io medito profondamente sul passaggio del mar Rosso: io sento lo Spirito Santo che mi dice, per la bocca di Mosè. che Dio ha fenduto le acque, ch'egli le ha sostenute da' due lati come due mura , e ch' egli ha disseccato gli abissi, per salvare il suo popolo prediletto , che infine egli ha fatto queste maraviglie terribili per il suo braccio teso e per la sua mano elevata.

Ascolterò io l'autore, che da un altro lato mi dice freddamente: Queste espressioni magnifiche si riducono a dire che gli angeli hanno voluto questo miracolo, e che Dio non ha potuto loro ricusarlo , perchè li aveva stabiliti cagioni occasionali di tutto ciò che farà, durante l'An-

tico Testamento, al di là delle regole generali della natura?

Ma questo popolo stesso che Dio assicura aver scelto, ed in faccia del quale ha rigettato tutte le altre nazioni della terra, non è per una elezione particolare che Dio lo ha preso per suo popolo e si è fatto suo Dio? L' autore spingerà gli eccessi della sua filosofia sino a dire che sono gli angeli e non Dio che hanno scelto Abramo e la di lui posterità per cavarne la benedizione di tutt' i popoli della terra, che Iddio non ha fatto a tale uopo se non che confermarsi alle volontà degli angeli autori dell' alleanza? Ma se egli osa dirlo non potrei rispondergli così: Io credo, sulla parola di Dio stesso, ch' è un amore particolare, un amore di preferenza per gl'Israeliti, di cui noi siamo gli eredi, quello che l'avea indotto a far il gran miracolo di aprire il mar Rosso; ma, secondo voi, ciò non è che agli angeli che gl' Israeliti debbono la loro liberazione?

Voi v'ingannate, dirà l'autore, essi la debbono a Dio; perchè Dio ha stabilito gli angeli cagioni occasionali, ed ha voluto veramente tutto ciò che ha preveduto che gli angeli vorrebbero.

Io non mi arresto, gli risponderò, a queste parole vaghe: o Dio ha stabilito gli angeli cagioni occasionali in veduta de' miracoli ch' egli voleva fare in favore del suo popolo a loro occasione, in guisa che i miracoli sono stati il fine per il quale Dio li ha stabiliti cagioni occasionali; oppure li ha stabilito cagione occasionali, non volendo i miracoli che farebbe a lor grado che in generale, e come una conseguenza di questo stabilimento.

S' egli non ha voluto lo stabilimento delle cagioni occasionali che pei miracoli ch' esse dovevano desiderare, queste cagioni, ben lungi di risparmiare a Dio volontà particolari, non sono esse stesse volute da lui che in conseguenza delle volontà particolari di Dio pei miracoli: quindi ecco il vostro sistema rovinato senza risorsa.

Se, al contrario, voi dite che Dio non ha voluto i miracoli che in generale, come una conseguenza dello stabilimento delle cagioni occasionali, io concludo che Dio non ha voluto più questi miracoli in favore del suo popolo, di quel che io voglio ciò che fo per un uomo che non amo nè conosco in alcun modo, e cui non servo se

non in considerazione del suo amico che me lo raccomanda ed al quale non posso nulla ricusare. Bisognerà ancora, per rendere il paragone giusto, che io non abbia alcuna considerazione per l'uomo che mi raccomanderà l'altro, e che io fossi obbligato per qualche contratto a non negargli mai alcuno de' servigi ch' egli esigerà da me per tutti i suoi amici.

Se gl' Israeliti avessero potuto sapere che Dio era così legato per una specie di contratto con gli angeli, e che era la pura volontà degli angeli che determinava Dio a schiudere il mar Rosso per la loro liberazione, invece di cantare a Dio un cantico sulla riva, eglino avrebbero avuto ragione di dire : Dio non ha fatto che ciò che non ha potuto impedirsi di fare ; egli non l' ha fatto per amor di noi ; egli non l'avrebbe fatto se avesse dovuto costargli una sola volontà in nostro favore. Noi non siamo obligati che alla sola potenza che ci ha scelti per confidarci l' alleanza e gli oracoli celesti , che , essendo libero di lasciarci in Egitto, ha amato meglio liberarcene. Quale è questa potenza ? Sono gli angeli , che dobbiamo lodare ed invocare come nostri salvatori. In quanto a Dio, indifferente a tutto , egli non ha fatto che prestare la sua potenza ai loro desiderii, secondo la legge che se n' era fatto, e che non avea potuto evitare di fare.

È facile il vedere che si può dire su tutte le altre cose regolate dalle cagioni occasionali ciò che ho detto in quanto agli angeli sul passaggio del mar Rosso. Gli è costante che lo stabilimento di queste cagioni , ben lungi di salvare la Provvidenza, ci toglie il ricorso immediato di Dio, ed attribuisce alle sue creature tutto ciò che la Scrittura attribuisce di più maraviglioso e di più amabile alla Provvidenza divina. Quindi la Provvidenza non potendo consistere nè nel solo stabilimento delle leggi generali, nè in quello delle cagioni occasionali , essa è assolutamente distrutta , se non la si fa consistere nelle volontà particolari che Dio ha per accomodare ai nostri bisogni le cagioni generali (1).. . . . .
. . . .

(1) La parte della *Confutazione* di *Malebranche* in cui domina l'elemento razionale e filosofico propriamente detto si termina col

CAPITOLO XXXV.

Ricapitolazione di tutte le pruove impiegate in questa opera.

L' autore dovrebbe senza fallo avere date definizioni chiare e precise delle principali cose che fondano il suo sistema. Egli dovrebbe averci tolto ogni soggetto d'equivoco sull'ordine. È una legge distinta della sapienza e della perfezione di Dio, ovvero è questa sapienza e questa perfezione medesima? Che spieghi decisivamente sulla libertà di Dio, in che essa può esercitarsi senza essere assoggettata all'ordine. Che c' indichi in che consistono le volontà particolari ch' egli attribuisce a Dio; ma soprattutto ch' egli ci faccia intendere come va che Dio si serve delle cagioni occasionali per il fine che si propone formando la sua opera. Che ci dia una esatta definizione di ciò che egli appella la semplicità delle vie di Dio. È che egli vuole efficacemente le volontà delle cagioni, ovvero è ciò che prevede solamente, per una scienza condizionale, ciò ch' esse vorranno? Se egli loro confida la sua potenza, chi lo determina a confidargliela? Crede egli che bisogna prendere assolutamente per tropologie tutte le espressioni della Scrittura che non concordano alla lettera coi principii della sua filosofia, ovvero riconosce regole superiori alla sua filosofia, per discernere le espressioni figurate della Scrittura con quelle che conviene seguire religiosamente alla lettera? Quando

presente capitolo. È l'elemento teologico che domina nel resto dell' opera: le materie che vi vengono trattate sono d'altronde sottili ed oscure, e poco familiari agli allievi del pari che alla maggior parte de' professori di filosofia. Ecco perchè abbiam creduto doverci astenere di far entrare questa parte della *Confutazione* in una raccolta destinata principalmente alla gioventù, e dovendo tenersi, per quanto è possibile, conformemente al suo titolo stesso, negli stretti limiti della filosofia. Uno potrà nondimeno formarsi una idea di tutte le parti che entrano nella composizione dell' opera di *Fénélon*, leggendo la *Ricapitolazione*, che forma il trentacinquesimo e penultimo capitolo, e che noi abbiamo conservato (L'abate *Barbe*, editore dell'edizione francese delle presenti opere filosofiche di *Fénélon*).

egli dice che il mondo sarebbe indegno di Dio senza Gesù Cristo, vuol dire che il mondo senza Gesù Cristo sarebbe contrario all' ordine e cattivo; ovvero solamente che, essendo libero di crearlo del pari senza Gesù Cristo, egli ha trovato ch' era più degno di lui rilevarne il prezzo con la incarnazione del suo Verbo? Crede egli che se Dio avesse preveduto che Adamo non avrebbe mai peccato, non avrebbe lasciato di creare il mondo, e di far nascere Gesù Cristo senza la qualità di Redentore? Pensa egli che l' opera di Dio sia più perfetta congiungendo l' universo a Gesù Cristo che se Dio non avesse formato che Gesù Cristo solo? Ma ecco ancora altre quistioni a rischiarare: Pretende egli che l' anima di Gesù Cristo scegliesse quelle ch' essa deve santificare, senza esser diretta in questa scelta dal Verbo cui è unita? ovvero cred' egli che essa segua in questa scelta ciò che il Verbo le inspira? Cred' egli che in questa scelta delle persone che Gesù Cristo vuol chiamare alla fede,si regola sulle disposizioni naturali,ovvero ch'egli preferisca le une alle altre sulla prescienza condizionale che ha l'uso ch' esse faranno della sua grazia, se egli la dà loro; o infine ch' egli prende le persone che gli piacciono per preferenza alle altre senza essere determinato a questa preferenza dalla volontà divina, e senza alcuna ragione di questa scelta? È per impotenza, o per volontà libera, o infine per la necessità di seguire l'ordine, ch' egli non domanda a suo Padre grazie vittoriose della concupiscenza che per alcune, che non ottiene questo soccorso per tutti senza eccezione?

Ecco senza dubbio ciò che ogni lettore equo e che cerca la verità, si farà con me a domandare all' autore. Ma, attendendo ch' egli si spieghi, io sono in dritto di dirgli, su tutte le pruove che ne ho dato in questa opera,ch'egli non dice nulla di nuovo con un linguaggio straordinario, e che non toglie alcuna delle difficoltà che ha preteso rischiarare sul mistero della grazia, ammeno che non si appigli ai principii che gli sono imputati; se egli si appiglia a questi principii,ecco le conseguenze che ne traggo:

Secondo questi principii tante volte riferiti, l' ordine, sendo la sapienza e l' essenza infinitamente perfetta di Dio stesso, che esige sempre invincibilmente l' opera la

più perfetta, tutt' altro disegno che quello che Dio ha eseguito era contrario all' essenza divina, e di conseguenza assolutamente impossibile. Se, per impossibile, qualche essere che non è contenuto in questo disegno fosse creato, sarà cattivo. Iddio non potendo conoscere ciò che non è nè presente nè futuro, nè possibile in alcun senso, Iddio non ha potuto prevedere ciò che sarebbe avvenuto in altri disegni meno perfetti di quello che ha eseguito secondo l'ordine. L' ordine avendo tutto regolato invincibilmente, è falso che Dio abbia scelto tra molte opere possibili; non ve n' era che una sola di possibile: era più perfetta il produrla che il non produr niente. Donde bisogna concludere che l'ordine ha determinato Dio a produrlo, e che quindi egli non è stato più libero di agire o non agire che di preferire il meno perfetto al più perfetto.

Onde, ecco la libertà di Dio interamente distrutta; ecco il mondo necessario ed eterno: ciò che vale distruggere la idea di un essere infinitamente perfetto: perchè è indegno di lui il non potersi astenere dalla sua opera; è ancora indegno di lui il non poter fare opere più o meno composte con un' azione sempre infinitamente semplice.

Arroge che supponendo, come fa l' autore, delle cagioni occasionali, non si risparmia a Dio alcuna volontà particolare; che queste cagioni libere, che determinano Dio, sono elevate al di sopra di tutto ciò che si può attribuire alle creature, e che sendo imperfette ed impotenti per sè stesse, dànno all' opera di Dio una perfezione che Dio stesso onnipossente ed infinitamente perfetto non saprebbe esso solo darle.

Abbiam veduto ancora che siffatta dottrina toglie ai cristiani tutta la consolazione che si cava dalla Provvidenza; che rovescia l' autorità del sacro testo facendo passare per tropologie tutto ciò che non conviene con meditazioni metafisiche.

L' autore non può altresì negare che egli non abbia preso per fondamento di tutto il suo sistema una opinione sulla incarnazione che non è fondata che su passi equivoci e su convenienze; voglio dire l'opinione di quel-

li che dicono che Gesù Cristo sarebbe venuto quand' anche Adamo non avesse peccato; spingasi questa opinione anche fino ad un eccesso che sarà condannato da tutti i teologi che hanno difesa questa opinione medesima. Tale eccesso favorisce uno dei più perniciosi errori dei Manichei, e suppone che *S. Agostino* ha mal combattuto questi eretici.

Ma non è ancora più maraviglioso che il peccato d' Adamo, secondo l' autore, sia stato necessario all' ordine, ch'è l'essenza divina, in guisa che Dio non avrebbe creato il mondo se non avesse preveduto il peccato, o almeno, se avesse preveduto che Adamo non avrebbe peccato, non si sarebbe ridotto ad un altro disegno che quello in cui il peccato d'Adamo è contenuto, se non a cagione che non avrebbe potuto fare altrimenti?

Ho mostrato in seguito che l' autore confonde male a proposito il Verbo con l'opera di Dio, per farne un tutto indivisibile, alla cui perfezione non si può nulla aggiungere: donde è facile concludere che l'Uomo-Dio sendo infinitamente perfetto, il resto dell' universo che gli è congiunto non aggiunge niente al suo prezzo, e che quindi la creazione dell' universo è superflua e contraria all' ordine. Se l'autore vuole evitare questa conseguenza assurda, dicendo che vi sono degl'infiniti ineguali, cade in un' altra assurdità anche maggiore. Se l' opera di Dio è essenzialmente inseparabile dal Verbo, bisogna dunque conchiudere che l'opera di Dio, sempre infinitamente perfetta, non ha potuto mai diminuire in perfezione per il peccato, nè essere veramente riparata da Gesù Cristo.

Considerate adesso che l'autore non può evitare, o di rovesciare il dogma cattolico sull' incarnazione negando che il Verbo divino dirige tutt' i desiderii dell' anima di Gesù Cristo, o di confessare che Gesù Cristo, come cagione occasionale, non risparmia a Dio alcuna volontà particolare. Se egli sostiene che l' anima di Gesù Cristo ha pregato per la vocazione di un uomo piuttosto che per quella di un altro senza essere determinata dal Verbo a questa scelta, egli rovescia anche il mistero della predestinazione. Se dice che le disposizioni naturali degli uomini, o la prescienza del buon uso ch'essi faranno della grazia, determinano l' anima di Gesù Cristo a pregare

per la vocazione degli uni piuttosto che per quella degli altri, egli cade nell'errore de'semi-pelagiani, contraddice la Scrittura e si contraddice esso stesso.

Dopo aver così scoverto quanto questi principii si ruinano essi stessi, io gli mostro che quando li si supponessero con lui bisognerebbe ancora ch' egli confessasse che la preghiera di Gesù Cristo possa salvare tutti gli uomini senza ch' egli pensi a tutti attualmente ; ch'egli possa anche pensare attualmente a tutti ed a tutte le loro disposizioni con una intelligenza limitata e che effettivamente ciò avverrà alla fine de' secoli ; che quindi, Dio avendo potuto salvare tutti gli uomini per Gesù Cristo senza moltiplicare le sue volontà particolari, il sistema dell' autore lascia la difficoltà tutta intera ; che infine, se egli dice che l' ordine non permetta la salute di un più gran numero di uomini di quelli che sono salvati, bisogna concludere che Dio, ch' è l'ordine stesso, non ha voluto la salute di tutti.

Io finisco mostrando che l' autore distrugge tutto ciò che *S. Agostino* ha insegnato sulla dilettazione interna della grazia. Secondo *S. Agostino*, più questa dilettazione è grande nell'uomo ch' essa fa agire, più il merito è grande. Al contrario, secondo l' autore, più essa è grande, più il merito diminuisce : secondo l' autore, la grazia di Gesù Cristo, bén lungi di essere medicinale non è che un piacere indeliberato, ch' è disordinato come il piacere sensibile, è una seconda concupiscenza.

Finalmente questa grazia non dà la buona volontà ; essa non fa che mettere l'uomo in equilibrio ed in indifferenza tra il bene ed il male: poi l'*uomo si avanza dà sè stesso verso il vero bene ;* egli agisce allora per le forze della ragione e del libero arbitrio, senza alcuna grazia soprannaturale. È così che Adamo poteva da sè stesso, senza alcun soccorso soprannaturale meritare il regno de' cieli ; ed è così che i buoni angeli lo hanno meritato ed ottenuto, secondo l'autore . . . .
. . . .

FINE DELL' OPERA

INDICE ANALITICO

SULLA VITA E SULLE OPERE DI FRANCESCO SALIGNAC DE LA MOTHE FÉNÉLON

PEL PROF. PIETRO PERRONE.

TRATTATO DELL' ESISTENZA E DEGLI ATTRIBUTI DI DIO

PARTE PRIMA

DIMOSTRAZIONE DELL' ESISTENZA DI DIO, DESUNTA DALLO SPETTACOLO DELLA NATURA E DALLA CONOSCENZA DELL' UOMO.

CAP. II. — *Pruove dell' esistenza di Dio desunte dalla considerazione delle principali maraviglie della natura.* pag. 57

PARTE SECONDA

DIMOSTRAZIONE DELL'ESISTENZA E DEGLI ATTRIBUTI DI DIO, DESUNTA DALLE IDEE INTELLETTUALI.

LETTERE SU DIVERSI SOGGETTI DI METAFISICA E DI RELIGIONE.

FINE DELL' INDICE.

Napoli 16 Febbraio 1859

CONSIGLIO GENERALE

DI

PUBBLICA ISTRUZIONE.

Vista la domanda del tipografo Gennaro Palma, il quale ha chiesto di porre a stampa le opere filosofiche di *Fenélon* Arcivescovo di Cambray, prima versione italiana.

Visto il parere del Regio Revisore Monsignore D. Tommaso Salzano.

Si permette che tali opere si stampino, ma non si pubblichi senza un secondo permesso, che non si darà se prima lo stesso Regio Revisore non avrà attestato di aver riconosciuto nel confronto esser l'impressione uniforme all'originale approvato.

Il Consultore di Stato Presidente Provvisorio
CAPOMAZZA

Il Segretario
GIUSEPPE PIETROCOLA

COMMISSIONE ARCIVESCOVILE

per la

REVISIONE DEI LIBRI

Napoli 12 Febbraio 1859

Nihil obstat
Dominicus Signoriello
Censor Theologus.

Pel Deputato
LEOPODO RUGGIERO.—*Seg.*







